A
320.9
Kh 45,

الاتجاهات السياسية في العالم العربي

دور الأفكار والمثل العليا في السياسة

مجيد خدوري

B. C. W. LIBRARY
8 MAR 1973
RECEIVED

الدار المتحدة للنشر
بيروت - لبنان

هذا الكتاب القيم يثير القضايا المصيرية التي لا بد للباحث العربي من ان يعالجها بشجاعة وحرية وتجرد ، ولا يسع القارىء العربي الا ان يقدر في المؤلف طريقته الموضوعية في اثارة القضايا العربية الايديولوجية وجعلها قابلة للتدقيق وللنقد .

يرتكز كتاب « الاتجاهات السياسية في العالم العربي » على معرفة واسعة شاملة للحضارة العربية الاسلامية على مر العصور ، هذه الحضارة التي وصلت الى اوجها في ظل الاسلام ، حين اعطت العرب مرتكزا في الخريطة العالمية ، وتمكنت من ان تزدهر باستيعاب وهضم الحضارات الفارسية والهندية والبيزنطية ، ولكنها اخذت تتوقف ثم تتقهقر امام التحديات العلمية العسكرية — التكنولوجية الغربية منذ حوالي قدوم نابليون الى مصر .

منذ ذلك الوقت والعرب يقفون مدهوشين يفتشون عن الوسائل لتحريك الحضارة العربية ودفعها الى الامام . فهنالك الكثير من الحلول التي عرضت نفسها — العثمنة، الوحدة الاسلامية ، القومية العربية ، القومية المنطقية الصغيرة ، وافكار اخرى تقدم بها مفكرونا للخلاص من الحلقة المفرغة التي وقعنا فيها . وما يزال العالم العربي يتخبط في هذه الافكار والاتجاهات ، يفتش فيها كلها منفردة او مندمجة ، عن منفذ يرى من خلاله النور الذي يجب ان يتبع ، والفكرة التي من اجلها مستعد ان يترك كل شيء ان هي منحته بالفعل الطريق التي منحها من قبل قادة يتحلون بصفات النبوة .

وجاءت اول هذه المحاولات حين قام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد ، ثم جمال الدين الافغاني ومحمد عبده في مصر ومن بعدهم رشيد رضا في سوريا ومصر

للمؤلف (بالانكليزية)

دراسات اسلامية

الحرب والسلم في الشرع الاسلامي ، مطبعة جون هوبكنز ، ١٩٥٥ .

القانون في الشرق الاوسط ، حرر بالاشتراك مع ه . ج . ليبزني لمعهد الشرق الاوسط .

الفقه الاسلامي : رسالة الشافعي ، مطبعة جون هوبكنز ، ١٩٦١ .

الشرع الدولي ، سير الشيباني ، مطبعة جون هوبكنز ، ١٩٦١ .

دراسات عن العالم العربي المعاصر

العراق المستقل : دراسة في سياسة العراق (١٩٣٢ — ١٩٥٨) ، مطبعة جامعة اكسفورد ، ١٩٦٠ .

العراق الجمهوري : دراسة في سياسة العراق منذ ثورة ١٩٥٨ ، مطبعة جامعة اكسفورد ، ١٩٦٩ .

ليبيا الحديثة : دراسة في التطور السياسي ، مطبعة جون هوبكنز ، ١٩٦٣ .

الانجاهات السياسية في العالم العربي ، مطبعة جون هوبكنز ، ١٩٧٠ .

•

الطبعة الاولى
جميع الحقوق محفوظة للمؤلف
الدار المتحدة للنشر
بيروت — لبنان
١٩٧٢

الى ذكرى امي

المحتويات

تقـــديم	١١
الفصل الاول : توطئـــه	١٥
الفصل الثاني : نشوء القومية	٢٣
الفصل الثالث : الدستورية والديمقراطية	٤٣
الفصل الرابع : انبعاث الاسلام	٦٩
الفصل الخامس : البديل الجماعي	١٠١
الفصل السادس : الاتجاهات الثورية	١٤١
الفصل السابع : الاشتراكية العربية	١٦٣
الفصل الثامن : آراء معاصرة في القومية	١٨٧
الفصل التاسع : التفكير الحر والعلمانية	٢٢١
الفصل العاشر : ديمقراطية اجتماعية جديدة	٢٦١
الفصل الحادي عشر : العالم العربي والوضع الدولي	٢٧٥
الحواشـــي	٢٩١

تقديم

ينطوي الاسلام منذ نشأته على طريقة كاملة في الحيـــاة ذات قواعد وقيم تمسك بها العرب لفترة طويلة . أما اليوم ، فالمجتمع الاسلامي يعيش ، في ظل ظروف متغيرة ، حالـة من الانحلال لا يستطيع بعدها تلبية الحاجات والتوقعات المتزايدة . هل يجب تطوير الطريقة الاسلامية في الحياة ام يجب استبدالها بطريقة اخرى ؟ ومع ان النقاش حول هذه القضية بدأ بعـــد احتلال نابليون مصر في ١٧٩٨ ، الا أن المصلحين العرب ، خاصة في مصر والهلال الخصيب ، لم يبدأوا بالالحاح في تبني مفاهيم ومؤسسات جديدة الا قبيل الحرب العالمية الاولى . وهكذا بدأت القومية والديمقراطية البرلمانية تحلان ، شيئا فشيئا ، محـل الولاءات والمؤسسات التقليدية. لكن أيا من القومية والديمقراطية لم يجهزا بالقوة المطلوبة لاحراز التقدم الضروري في ظروف الحياة الجديدة . وتجارب العرب خلال فترة ما بين الحربين اثبتـت عجزهما (الفصلان الثاني والثالث) . وبنتيجة ذلك بدأت جماعة من المصلحين المحافظين تدعو الى احياء المؤسسات الاسلامية (الفصل الرابع) بينما دعا آخرون ، خصوصا من الشباب ، الى تبني أفكار وعقائد متطرفة معاصرة (الفصل الخامس) . على ان أيا من هذه الفئات لم تستطع الوصول الى السلطة ، فتضـــع أفكارها موضع التنفيذ . وفي هذه الاثناء استمرت الدعوة الـــى الاصلاح والى التقدم الاجتماعي على أشدها . وأتاح هذا الوضع للضباط العرب الصغار ، وقد تعرضوا لتأثيرات عقائدية متنوعة ،

فرصة التدخل في السياسة واتخاذ اجراءات في الاصلاح الزراعي ، حتى قبل ان يختبروا سلامة برامجهم الاصلاحية الخاصة بهم (الفصل السادس) . أما النقاش حول الاصلاح في أوساط المفكرين العرب فلم ينقطع ، وحتى الآن لم ينبثق أي نظام سياسي يحظى بالاحترام العام . وما يزال كل مفكر اصلاحي ، أو كل مجموعة من المفكرين ، ينحاز الى هذا المذهب السياسي أو ذاك (الفصل السابع) .

لكن المبادىء المجردة لا تطعم خبزا ولا تؤثر في حياة المجتمع اليومية . فالمجتمع العربي تحت تأثير الغرب يعيش اليوم في حالة من التغير ، بغض النظر عن آراء أصحاب النظريات ورغباتهم . وحاول المفكرون العرب ، والحالة هذه ، أما أن يبرروا التغيير عقليا أو ان يعدلوه انطلاقا من آراء هذه المدرسة الفكرية أو تلك . وهكذا اصبحت اتجاهات الفكر العربي المعاصر ، في الاساس ، نتاج العقائد والمثل العليا المتنافسة التي تولدها الازمات المتعاقبة تحت تأثير الافكار والضغوط الخارجية (الفصلان الثامن والتاسع) .

ان هدف هذا الكتاب هو دراسة مجاري الفكر العربي المعاصر وتقييم عناصره وطبيعته بالنسبة للحركات السياسية، مع الاعراب عن بعض آرائي الشخصية في المسائل التي ينطوي عليها . وفي الفصل الاخير حاولت ان افسر وجهات نظر العالم العربي في بعض القضايا الرئيسية التي عاشها العرب في الماضي أو التي يعيشونها في الحاضر . وبما أن الافكار العربية السياسية لم تتبلور حتى الآن في أنظمة واقعية قادرة على تجاوز النظام الاسلامي التقليدي ، فقد اعتبرت كتابي هذا دراسة في الاتجاهات السياسية المعاصرة . ثم انني تجنبت عن قصد بحث دور القيادة، ذلك لان بحث هذه المسألة سيكون موضوع كتاب آخر بعنوان « عرب معاصرون : دور الاشخاص في السياسة » .

وهذا الكتاب لا يعنى بدراسة آراء جميع المفكرين العرب السياسيين ، وانما يعنى بأبراز مجاري الفكر السياسي الرئيسية في المشرق العربي . اما مجاري هذا الفكر في شمال افريقيا ، فلم اتطرق اليه الا مداورة ، حيثما تكون مفاهيمه ذات صلة بالحركات السياسية فيها .

ويسرني ان اعترف هنا بجميل الذين ساعدوني جميعا . ويتعذر علي ان اورد اسماء جميع زملائي على مقاعد الدراسة ، وتلاميذي ، واصدقائي الذين يحتلون مراكز هامة ، مدنية وعسكرية ، في العالم العربي . فهم جميعا ساهموا ، بطريقة او اخرى ، في هذا العمل ، اما بالاتصالات الشخصية او بتقديم المشورة او بالتعبير عن آرائهم الشخصية . كما أن بعض زملائي في المعاهد الغربية قرأوا مخطوطة الكتاب كلها او بعضها ، وأخص منهم بالذكر البرت حوراني الذي قرأ المخطوطة كلها ، واميل لانغ ووليم ساندس اللذين قرأا بعض اقسامها . وقرأ سامي خوري ، وهو عضو سابق في الحزب السوري القومي ، القسم الخاص بالحزب . اما القسم الخاص بقضية فلسطين ، فقرأه من كبار المعنيين في الموضوع برنارد لويس ، و ج . س . هورويتز ، ودون بيريتز، والجنرال جون كلوب، وكوينزي، وشارل مارشال، وجون انطوني ، وسواهم . وقدم ميشال فان دوسن والآنسة ايلين دوفلن مساعدة لا تقدّر ، حين كان الكتاب في طور الاعداد . لكنني ، طبعا ، اتحمل مسؤولية أية اخطاء وردت في هذا الكتاب .

ثم انني أريد ان اعترف لوالدتي بدينها الفكري علي ، وهي التي علمتني منذ الطفولة ان افيد من بيئتي الاجتماعية .

مجيد خدوري

جامعة جونز هوبكنز

معهد الدراسات الدولية العليا

الفصل الأول

تـــوطئـــة

« عندمـــا تنحل عروة الدولـــة وتضعف شكيمتهـــا .. خرج الدعـــاة آخرا ، فيتغلبـــون على الاطـــراف والقـــاصية وتحصل لهم هناك دعوة وملك تنقسم به الدولة . وربما يزيد ذلـــك متى زادت الدولة تقلصا الى ان ينتهي الى المركز . وتضعف البطانة بعد ذلك بما اخذ منها الترف ، فتهلك وتضمحل وتضعف الدولة المنقسمة كلها » .

ابن خلـــدون

ابدى ولفريد سكاون بلنط ، وهو يكتب سنـــة ١٨٨٢ في الاصلاح الاسلامي ، ملاحظة تمثل فيها بقول الشاعر العربي :

لا تقنطوا فالدر ينثر عقـــده ليعود احسن في النظام واجملا [1]

فهذه الملاحظة يبديها هذا المعجب الكبير بالاسلام تلخص الجدل القديم الدائر بين المفكرين المسلمين حول القضية الآتية : لا اصلاح للاسلام الا باصلاح نظامه . وكان بلنط واثقا من ان النظام الجديد سيكون « نظاما افضل » ، لكنه لم يحدد لنـــا الشكل الذي يجب ان يتخذه . وقد تنوعت مقترحات الاصلاح بتنوع المفكرين ، الا انهم اتفقوا جميعا على ضرورته .

ودرس العلماء الغربيون المعنيون بالبلدان الاسلاميـــة المجتمع الاسلامي من وجهات نظر متعددة ووصفوا لعلاجه كثيرا من الادوية السحرية التي راوحت بين وجوب اهتداء المسلمين

الى المسيحية وبين وجوب اعتناقهم للقيم الخلقية المسيحية . ورأى غيرهم من العلماء ، وأكثرهم من المؤرخين ، ان تهافت الاسلام كان نتيجة لازمة لوقوفه في وجه المدنية الغربية . فهم يدعون ان على المسلم الطامح الى التمتع بالتقدم الذي حققه الانسان الغربي أن يرضخ لقوى « التغريب » التي تجتاح العالم بأسره اليوم [٢] .

وفي المدة الاخيرة ابتدع الاخصائيون في العلوم الاجتماعية والسلوكية مقياسا جديدا ، هو مقياس « التنمية » و «التحديث»، متجاوزين به الاحكام المستندة الى القيمة من حيث هي قيمة ، وزعموا ان على الشعوب التي تنشد التقدم ان تستجيب للتغيرات المنسجمة مع نواميس التطور الاقتصادي والسياسي . وحجتهم في ذلك ان التقدم الاجتماعي او المادي لا يتحقق الا بعد بلوغ مرحلة الشعوب «التي تطورت» [٣] . ويبدو ان هؤلاء الباحثين الغربيين ، على تباين اساليبهم العلمية ، متفقون على مسألة أساسية واحدة وهي ان نهوض الاسلام لا يتم الا بعملية التلقيح الثقافي . وليس بينهم من يعترف بأن عملية التلقيح هذه اخفقت في أحداث الاصلاح المنشود ، مع انها تأخذ مجراها منذ اكثر من قرن .

عندما واجه الاسلام قديما مدنيات اخرى ، من يونانية وفارسية وهندية ، ازداد قوة ومجدا . ذلك لان كيانه السياسي امتص ما اقتبسه من الثقافات الاجنبية . غير ان الحال ليست هكذا في العصر الحديث . فمجابهة الاسلام للغرب ادت الى اضعاف قوته وهيبته وولدت فيه توترات متتابعة وتغيرات عنيفة . ولما كانت هذه التوترات والتغييرات مختلفة في طبيعتها عن التي حصلت في الماضي ، أصبح علينا ان نجد لها تفسيرا :

أولا — ان الطاقة الابداعية التي أهلت المسلمين لان يصهروا العناصر الثقافية الاجنبية ، وان يبلغوا بذلك مستوى رفيعا من المدنية ، أخذت تضعف باستمرار ، بعد سقوط الخلافة

العربية . فمن شأن الافكار والمبتكرات الاجنبية التي لا يقوى المجتمع المتخلف على امتصاصها ان تؤثر فيه تأثيرا مخربا . ويرى الكثيرون من العرب في تخلف المجتمع الاسلامي سرا عجيبا لا يمكن تفسيره الا بالنظرة التقليدية القائلة بأن اختلالا ما قد حدث في تدبير الله للحياة . أما المفكرون الثاقبو النظر ، الذين يفهمون ذلك الاختلال فهما عميقا، فانهم لا يشكون في ان طاقة الاسلام الابداعية تخطتها قوى المجتمع الغربي الفاعلة المتحركة التي لم يجابه الاسلام مثيلا لها من قبل .

ثانيا — لقد نجم عن احتكاك الاسلام بالغرب في العصر الحديث ، بخلاف احتكاكاته السابقة ، خطر يهدد سيادته وسلطته . فالثقة التي كان المسلمون يواجهون بها الاجنبي في العصور الغابرة تضعضعت بتتابع الانتصارات الغربية في الحقبة الاخيرة . فمنذ ان وطأت أقدام نابليون أرض مصر ، عانت البلدان الاسلامية من الهزائم والاخطار ما جعل سلطانها ومجدها يصبحان من ذكريات ماض غابر . بل ان هذه الهزائم والاخطار ازدادت خطورة عندما استمرت الضغوط الغربية ، في شكل او آخر ، حتى بعد ما آذنت سيطرة الغرب السياسية بالزوال . وتركت هذه التجارب المؤسفة أثرا متراكما تجلى في شعور المسلمين الشديد بالمهانة والذل .

وجاء رد الفعل ، ثم السعي الى النهوض ، نتيجة ضغوط داخلية لا تقل شأنا عن الضغوط الخارجية . لكن الاستجابة للضغوط الداخلية برزت اولا ، وظهرت في المناطق التي تكاد تكون منعزلة عن التأثيرات الغربية . وذلك على شكل حركات « انبعاثية » قام بها رجال من مصلحي الزمان ، دعوا الى العودة بالاسلام الى نقاوته الاصلية وتطهيره مما اضيف اليه من بدع ، والى اعادة بناء نظام اصيل قائم على الوحي الالهي وسنة الرسول [٤] . واستوحت هذه الحركات الماضي ، واقبلت على الاصلاح قدما ، دون لجوء الى المبررات . ذلك لانها لم تعان ذلك

الشعور بالمهانة ، الذي عانته الحركات الناتجة عن الضغوط الخارجية . وسرعان ما قمعت اثنتان من هذه الحركات ، المهدية والسنوسية ، عندما اصطدمتا بالقوى الاجنبية . فنوع الاصلاح الذي دعتا اليه عجز عن توليد تلك القوى المادية التي افتقر المسلمون اليها لمقاومة النفوذ الاوروبي . غير ان هذا لم يمنعهما من خلق احساس بالوحدة ، بقي مكنونا ومهد السبيل الى قيام دول كاملة السيادة ، كما كانت الحال مع الوهابية . والنهج الايجابي الذي عالجت به هذه الحركات الانبعاثية الثلاث قضية الاصلاح تناول اسس الاسلام نفسها . وقد يبرهن الزمن على ان هذا النهج هو ، في السياق الطويل ، اكثر ايجابية من نهج الحركات الاخرى التي نشأت عن دوافع خارجية ، كالافتقار الى المبتكرات المادية والتقنية التي ابتدعتها المدنية الغربية والتي تعتبر ضرورة للحياة الحديثة . ثم ان بعض هذه الحركات اتجه ، عندما تعرض اخيرا للتأثير الغربي ، نحو اتخاذ موقف دفاعي ، ونحو تبني نظرة الحركات الاسلامية المتأثرة بالغرب .

اما الضغوط الخارجية،وخصوصا تلك التي تهددت السيادة الاسلامية ، فقد احدثت مضاعفات لم تتكشف بعد جميع نتائجها . وانقسم المفكرون العرب ، حين اخذوا يبحثون في اعماقهم ، انقساما حادا في مواقفهم من الغرب ، بالرغم من اجماعهم على ضرورة الاصلاح وعلى اهمية الاسلام لتحقيق التقدم الذي اثبت الماضي امكان تحقيقه . وكانت وجهات النظر في الاصلاح على طرفي نقيض : بعضها دعا الى التخلي التام عن الماضي وتبني جميع الافكار والمثل العليا الغربية ، بصرف النظر عن مدى توافقها مع التقاليد والعادات القائمة ، وبعضها الآخر نادى باعادة بناء النظام الاسلامي التقليدي دون الاكتراث ، قليلا او كثيرا ، للتأثيرات الاجنبية التي لا مهرب منها . وقد ادى الجدل حول هذه المواقف الى نزاع بين مختلف المدارس الفكرية كان أشد من المتوقع . كما ان « الجدل الكبير »الذي نجم عنها والذي كان

زاخرا بالاحتجاج والانتقاد واعادة التقييم ، ساعد على اثارة هزات اجتماعية بعيدة الاثر . على ان مواضع التركيز في هذا الامر اختلف من عهد الى عهد ، اذ كانت علاقة القضايا المثارة بحاجات الشعب وامانيه تتغير وفقا لتدرجه في النمو من مرحلة الى مرحلة اخرى . ومن الممكن تمييز ثلاث مراحل تتابعت منذ بدء « الجدل الكبير » :

ففي المرحلة الاولى التي شغلت المسلمين منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر كان السؤال المطروح على بساط البحث هو الآتي : أيستقي الاصلاح من الينابيع الغربية دون سواها ، أم يستقي من الينابيع الاسلامية دون سواها ؟ فكانت المدرسة الاسلامية تصر على اعادة بناء النظام الاسلامي الامثل من جديد ، بينما كانت المدرسة «التغريبية» تنادي باستيراد افكار الغرب في التحديث ، بصرف النظر عن مقدار ملاءمتها المفاهيم والقيم التقليدية . وقد نشأ هذان الموقفان المتصلبان عن النزاع القائم آنذاك بين الخصمين المتنافسين على « المصالح القائمة » وهما النخبة الحاكمة ومعارضوها . وقد اضعف هذا النزاع اثر كل من هذين الموقفين ، باستثناء فترة قصيرة في منتصف القرن التاسع عشر ، حين قام بعض المفكرين المتنورين بالتوفيق بينهما لفترة قصيرة . اما اليوم ، فقد خمد عمليا هذا الجدل ، اذ لم يعد بامكان أي مفكر ينادي بالآراء التقليدية الصرف او الاجنبية الصرف ان يجمع حوله عددا كبيرا من الاتباع .

وفي المرحلة الثانية التي بدأت بعد الحرب العالمية الاولى وبلغت ذروتها في اواخر فترة ما بين الحربين (مع ان جذورها قد تعود الى زمن ما قبل الحرب) ، كان الجدل يدور حول ما يجب اقتباسه عن الغرب من افكار ومبادىء ، دون اعتبار مشاعر الفئات الدينية والتقليدية . وكانت هذه الافكار والمبادىء تزداد تدفقا ، فلا تجد من يمحصها في ضوء ملاءمتها للبيئة الاجتماعية الجديدة . وفي البداية ، خفف ذلك من غلواء المدرسة الاسلامية

ذات الاتجاه التقليدي السلفي ، فأخذ اصحابها يميزون بوضوح بين قيم الغرب المادية وقيمه الروحية ويظهرون استعدادا كافيا لتقبل المنافع المادية من المدنية الغربية . لكن اصحاب المدرسة « التغريبية » لم يبذلوا اي جهد يرمي الى هضم الافكار والمبادىء الغربية ، او الى دمجها بالمفاهيم الاسلامية من أجلوضع صيغة توفيقية جديدة. وحين قصرت المؤسسات القائمة على هذه الافكار والمبادىء عن تحقيق التقدم المنشود ، استطاع رجال الدين ، بتحالفهم الزائف مع العقائديين الجدد ، ان يسهموا الى حد بعيد في انهيار تلك المؤسسات .

ثم جاءت المرحلة الثالثة ، بعد الحرب العالمية الثانية ، فاتخذ الجدل طابعا قد يكون اكثر جدوى . ذلك ان المفكرين العرب اليوم يسعون سعيا واعيا ، لا لهضم الافكار المستوردة فحسب، بل لدمجها أيضا بالمفاهيم الاسلامية ، في سبيل صيغة توفق بين المفاهيم المتباينة . وقد تخطت هذه التجربة فترة البداية المتواضعة . وربما تكون نتيجتها موضوع شك ، الا انها قد تفضي الى نتائج ايجابية اذا ما وجهها العقل وحركتها ايد ماهرة . فمجموعة القوانين المدنية الجديدة التي وضعها عالم حقوقي مصري كبير لبعض البلدان العربية ، انما توفق بين عناصر حقوقية غربية واسلامية ، وتوحي بأمكان تطبيق ذلك في حقول اخرى (٥) وهنالك محاولات جديدة لدمج ما تباين ، مثلا ، بين الثقافة الاسلامية والقومية والاشتراكية من افكار . وهي محاولات اكثر حداثة ، قد يكون من شأنها ان تضع اسس نظام اجتماعي جديد . انما علينا ان نعترف بان هذا النحو من التفكير ما يزال في مراحله التكوينية .

ويبقى « الجدل الكبير » حول الاصلاح مستمرا في البلدان العربية . وقد اطلق قوى متحركة فاعلة من عقالها واحدث هزات اجتماعية وسياسية . فاتباع العنف عوضا عن التطور السلمي التدريجي سبيلا الى التغيير ، هو الحدث الابرز والاكثر تكرارا في

المجتمع الاسلامي ، منذ بدأ يتعرض للتأثير الغربي . ولعل المفكرين العرب الذين نادوا بالاصلاح على اسس غربية لم يتوقعوا حدوث ذلك . غير ان الاخذ بوسيلة العنف ملازم ، على ما يبدو ، للتغيير الاجتماعي في المجتمعات التقليدية . كما ان بعض العنف لا بد منه، في الارجح، لاحداث هذا التغيير. فالتحول من صيغة في العيش الى اخرى ، ومن قيم الى قيم ، من شأنه ان يحدث تصادما بين جيل قديم حريص على الاساليب والقيم القديمة،وبين جيل جديد مستعد لقبول قيم جديدة ، رغم عجزه عن التقيد بها . ومن الغرابة ان تستطيع مجموعة من القيم والعادات ان تسود مجتمعا يعاني تغييرا اجتماعيا ، بينما لا تكون الحياة فيه سهلة او مريحة للجيل القديم والجيل الجديد معا . ولا شك في انه يثقل على ضمائر المصلحين ان يروا كيف ان الهزات الاجتماعية تفضي الى التخريب بدلا من التقدم ، ولو في مراحلها الاولى على الاقل . وليس من النادر ان يجد المصلح نفسه مسوقا الى اتخاذ تدابير قمعية للحفاظ على النظام العام ، قبل ان يستطيع اتخاذ تدبير اصلاحي آخر او حتى التفكير فيه . وقد عجز التغيير الاجتماعي الذي بدأ قبل اكثر من قرن ونصف القرن عن الدخول حتى الآن ، دخولا عميقا في البلدان العربية او على احداث تبدل متناسق . فالانتقال من المجتمع التقليدي الى المجتمع الحديث ظاهر ، اكثر ما يكون ، في بلدان الشرق الادنى الساحلية ، أي تلك المنطقة التي تعرضت قبل سواها للتأثير الاجنبي ، مع ان بعض نواحي الحياة التقليدية ما يزال مستمرا . ففي لبنان ، حيث الاسلام ليس أساس الدولة الوحيد ، يكاد التبدل يكون تاما . والانقسام الطائفي لا يقف عائقا مهما في وجه التقدم . اما بعض الاقطار الاخرى من العالم العربي ، حتى تلك التي لم يفعل التأثير الاجنبي فعله فيها الا قليلا ، والتي احتفظت بمفاهيمها ومؤسساتها التقليدية ، فقد بقيت على حالها . ولعل اليمن وحضرموت وعمان على تفاوت تمسكها بالحياة التقليدية ، افضل الامثلة على ذلك . صحيح ان الاستقرار الاجتماعي في هذه البلدان لم يتبدل كثيرا ،

غير ان التغيير الاجتماعي اخذ يهدد نهج حياتها التقليديـــة في بعض نواحيه .

وتشكل المنطقة الفسيحة القائمة بين الاقطار « المتغربة » والاقطار التقليدية الجزء الاهم من العالم العربي . وهي تستحق، في رأيي ، النصيب الاوفر من اهتمامنا . ففي هذه البلدان تقوم المؤسسات التقليدية والمؤسسات الحديثة جنبا الى جنب ، مع كل ما ينشأ بينها من نزاع حتمي . وفيما يجتاز المجتمع العربي مرحلة من الهيجان وعدم الاستقرار ، فيما هو يعاني تغيـــرا اجتماعيا كاسحا ، مبعثه تفاعل القوى الناشئة في داخـــل هـــذا المجتمع وفي خارجه . انه لمجتمع في حالة « انتقال » فريدة ، اذ انه يجتاز ازمة مستمرة ، وهو في طريقه الى تبدل اجتماعي تام [٦] .

الفصـــل الثاني

نشـــوء القوميـــة

وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا
سورة يونس ، ١٩

سيطرت العقيدة القومية على عقول العرب اكثـــر من أي عقيدة اخرى ، ما عدا الاسلام . وهي ، برغم مخالفتها الضمنية والصريحة بعض نواحي الاسلام ، لم تلق منه الا مقاومة ضعيفة لم تستطع الحؤول دون انتشارها في البلدان العربيـــة . وهكذا اصبحت فكرة القومية تحديا عظيما للاسلام ، من حيث انها تناولت من شؤون الحياة ما لم يكن في المجتمعات الاسلامية موضوع جدل او تساؤل منذ قرون عديدة . ولعل هذا الامر بالذات هو الذي جعل دعاة الاصلاح الاوائل غير متحمسين لفكرة القومية ، تخوفا من انتهاكها حرمة المعتقدات التقليدية . لذلك آثروا الاكتفـــاء باستيراد ما لا يتنافى مع الاسلام من افكار ومفاهيم . لكـــن المفكرين العرب ، بعد زمن قصير ، اخذوا يخضعـــون جميـــع المعتقدات ، ما عدا المعتقدات الدينية الصرف ، الى نقد شامل ، املا في نقلها من صعيدها الديني الى الصعيد القومي . بل ان منهم من حاولوا في معالجتهم فكرة القومية ربط هذه الفكرة بالدين،قصدا منهم الى جعل الاسلام في جملة مقوماتها ، على ان يحتل مكانـــا ثانويا كجزء متمم ، لا مناقض ، لها [١] .

الاسلام والقوميـــة

عرف المسلمون النزعة الوطنية ، كنوع من الولاء ، قبـــل انتشارها في الغرب. لكن هذه النزعة لم تكن،بالضرورة ،اقليمية.

كانت في المجتمع القبلي نوعا من الولاء الضيق المقتصر على القبيلة نفسها ، يشار اليه بكلمة « العصبية » [٢] . اما في المجتمعات الحضرية ، فقد ظهرت بمظهر التعلق بأمكنة معينة . ثم حاول الاسلام نقل هذا الشعور بالولاء من نطاقه القبلي او الاقليمي الضيق الى صعيد اوسع يركز على قيم دينية وخلقية، دون القضاء على الولاء القديم قضاء تاما .

واعترف الاسلام بان المسلمين ينتمون الى بلدان واجناس متعددة ، لكنه اصر على أسبقية مبدأ المساواة وعلى تفوق نظام الدين والشريعة الواحد . وهكذا أوجد الاحساس بالوحدة بين مختلف الجماعات بحيث اصبح كل مؤمن أكثر وعيا لانتمائه الى مجتمع واحد اكبر هو الامة الاسلامية . وكانت الامة ، على غرار « الجمهورية المسيحية » في القرون الوسطى ، المتحد المسكوني الذي لا يفوقه شيء .

غير ان العناصر الاعجمية ظلت ، رغم التسامح الذي أبداه الاسلام نحو مختلف الانتماءات العرقية والثقافية،تضمر الامتعاض من السيادة العربية . وكانت « العصبية » تتجلى ، كنوع خاص من الولاء ، لدى المؤمنين المستعربين في حرصهم على استبقاء هذه السيادة . وكان خصومهم ، لا سيما الفرس ، يلقبون بالشعوبيين ، أي بدعاة الاخذ بمبدأ القوميات المتعددة . وقد كشف هذا الصراع الداخلي عن شعور « قومي » كامن داخل الكيان الاسلامي . ولم تكن الشعوبية الفارسية التي استنكرها العرب كحركة ضد الاسلام الا نوعا من الشعور « القومي » الفارسي الكامن الذي نجم عن ثقافة غنية وذكرى تاريخية حية ابت ان تستسلم للسيطرة العربية كل الاستسلام .

ولم يفرض الاسلام نفسه على اتباع الديانات الاخرى . بل كانت الاقليات الدينية ، برغم بعض القيود الخاصة بالشرع ، تتمتع بحرية واسعة في ممارسة حقوق دينية ومدنية عزت على الاقليات في المجتمع الاوروبي المعاصر . وثابر السلاطنة العثمانيون

على تطبيق هذه السياسة في أقاليم اوروبا الشرقية التي احتلوها ، فبقيت تسكنها اكثرية مسيحية . ذلك لان الامبراطورية العثمانية ورثت الطابع المسكوني الذي يميز المجتمع الاسلامي ، فأجازت لغير المسلمين التمتع بحرية دينية واسعة . ووجد الاتراك والعرب،وهم العناصر العرقية ــ الثقافية السائدة في امبراطورية هي في جوهرها دولة دينية ، ارتياحا روحيا في ظل سلاطين اثبتوا انهم خير ورثة للخلفاء العرب .

انفصام الوحدة الاسلامية

لعب انقسام الاسلام الى كيانات سياسية دورا هاما في تسهيل الاخذ بمفهوم القومية . وكان العالم الاسلامي ، قبل انهياره في القرن السادس عشر ، مر بتغييرات داخلية ساعدت على تحويل الدولة من نظام موحد الى نظام لا مركزي . ولازم هذا التحول جميع الامبراطوريات المسكونية ، لا الاسلام وحده . على ان النزعة الى تعزيز الافكار والمؤسسات الاسلامية ونشرها ظل مستمرا . ذلك لان الحفاظ على الامبراطورية يوجب الاستمرار في النمو الاجتماعي والمادي ، وفي الثروة والسكان وطرق المواصلات. واذ أخذت المدنية تنتشر على نحو اكثر اتساعا في جميع اجزاء الامبراطورية ، مال توزيع السلطة الى توزيع بين عدد متزايد من الكيانات التي تألفت منها الدولة . وفي هذا الطور من النمو كان على الامبراطورية ، اما أن تتحول الى نوع من الاتحاد بين الكيانات ، او ان تنقسم دويلات مستقلة . ودلت التجربة الاسلامية على انه لا بد ، في غالب الاحيان ، من مرور فترة طويلة من الزمن على تحويل نظام حكم لا مركزي الى كيانات سياسية متعددة .

ومن القوى التي أسهمت في تفكيك لا مركزية الامبراطورية الاسلامية وفي انهيارها النهائي امتداد سلطتها السياسية على رقعة جغرافية واسعة . على ان الجغرافية وحدها لم تكن قادرة على احداث ذلك . فاقتضى تفسيره او تبريره بنشوء

أفكار وأهداف جديدة تعكس التواترات الداخلية . وحيثما عملت هذه الاهداف والافكار على فقدان الولاء لدى فئة او فئات داخل المجتمع السياسي الاكبر ، تعرضت الدولة للانقسام الى كيانات سياسية مستقلة .

وقد ظهرت في الاسلام بدع عقائدية متعددة أدت الى تكوين أحزاب دينية ــ سياسية (كالخوارج والشيعة وغيرها) انتشر كل منها في منطقة جغرافية معينة . غير أن هذه البدع العقائدية لم تحدث انقسامات اقليمية دائمة الا بعد ان بلغ توزيع السلطة ذلك التوازن القادر على الحفاظ على كيانات سياسية منفصلة .

وقد حصل الانقسام الذي دام طويلا في مطلع القرن السادس عشر ، عندما تحدت الاسرة الصفوية الحاكمة حديثا في بلاد فارس ، السلطة العثمانية . لكن الاسرتين المتنافستين ، العثمانية والفارسية ، وصلتا ، بعد فترة من التنافس والتصارع، الى حصر خلافاتهما العقائدية بحدودهما الجغرافية التي اعترفت كل منهما بسيادة الاخرى في نطاقها . على ان ذلك لم يصبح ممكنا الا بعد سقوط الاسرة العباسية ، اذ اضطرب بزوالها توازن القوى وحدث فراغ في العالم الاسلامي . ففي فترة تربو على ثلاثة قرون ، وخصوصا من القرن الثالث عشر الى القرن السادس عشر ، كان العالم الاسلامي يعج بالكيانات السياسية الصغيرة والكبيرة . وقد نجم عن تنافسها وتصارعها من أجل البقاء قيام ثلاث دول اسلامية رئيسية : العثمانية والفارسية والمغولية ، تبرر كل منها وجودها بالاعتماد على احد شطري الاسلام المذهبين : السنة والشيعة . وقدر لهذه التجزئة الاقليمية ان تدوم وان يتفق حدوثها مع ابتلاع الدول المجاورة لاطراف الاسلام . وسواء كان تجزؤ الاسلام الى كيانات اقليمية ذات سيادة أمر يؤسف له ، على اعتباره انحلالا لمجتمع مسكوني كبير ، او يهلل له على اعتباره تطورا تقدميا حققته الدولة يبتهج

به المتكيف مع الظروف الحديثة ، فانه كان الشرط الضروري لتبني القومية فيما بعد أساسا لنظام الدولة الجديد .

لم يكن تفكك الاسلام الى كيانات سياسية ذات سيادة الاول من نوعه . فالمسيحية ، وهي مثال لمجتمع مسكوني كبير واقدم من الاسلام بنحو ستة قرون ، مرت قبله بتحول مشابه . ولا شك في ان هذه المسيحية المجزأة سياسيا ، كان لها تأثير كبير على الاسلام ، اولا بتقديمها نموذجا للشكل الذي يمكن للدولة القومية اتخاذه ، وثانيا بدعمها نشوء الدولة الاقليمية في العالم الاسلامي. غير ان الدعم المسيحي لهذا التطور لا يعني ، بالضرورة ، ان الضغوط المسيحية هي التي سببت تجزئة الاسلام . ذلك لان هذا التطور ، كما رأينا سابقا ، كان يأخذ مجراه منذ قرون .

قلنا ان بلاد فارس كانت الكيان السياسي الاول الذي انفصل عن الوحدة الاسلامية ، مبررة انفصالها هذا بالفوارق المذهبية . فحتى القرن السادس عشر كان دعاة السنة والشيعة يعملون معا في ارجاء العالم الاسلامي . لكنهم بعد ذلك انفصلوا جغرافيا ، فأدى هذا الانفصال الى نشوء بلاد فارس كدولة اقليمية اتخذت الشيعة دينا قوميا لها . ولم يفصل تنافس الدولتين السنية والشيعية ، بلاد فارس عن جسم المجتمع المسكوني الاسلامي فحسب ، بل ومنها الى التماس تأييد الدول الاوروبية . فكان من جراء ذلك ان نظام الدولة الاسلامي الناشيء حديثا ارتبط ارتباطا لا مهرب منه بتوازن القوى السائد بين تلك الدول القائمة على أساس قومي . وكان ان تحولت بلاد فارس من دولة تخص الاسرة المالكة الى دولة قومية حديثة . الا ان هذا التطور الذي لم يحصل الا في القرن العشرين يخرج عن نطاق هذه الدراسة [٣] .

والقى انفصال الفرس على الاكتاف العثمانية وحدها رداء الوحدة الاسلامية الرمزي طوال القرون الاربعة التالية . ورحب العرب ، وقد كانوا ضعفاء منقسمين ، بضمهم الى الاراضي الواقعة تحت السيطرة العثمانية ، غربي بلاد فارس . واذ شمل

الحكم العثماني العرب وسواهم من الشعوب المتعددة الاجناس ، كان لا بد من ان يتأثر طابع الامبراطورية ، فتبرر قيامها على أساس ديني ، وتتذرع بالاسلام السني في طلب الولاء لها . وكان على الامبراطورية العثمانية ، لكي تستمر ككيان سياسي ، ان تبقي على طابعها الديني والمسكوني . ومما زاد في ضرورة ذلك ان الطبقة العثمانية الحاكمة لم تشعر بأي هوية قومية . فلا الحكومة ولا الشعب التركي وصفا الامبراطورية بأنها « تركية » ، بل كان هذا الوصف يستعمله الكتاب الاوروبيون . ففي المعنى الاسلامي الحقيقي تعتبر العقيدة والشرع الالهي أساس السلطة ، حتى ان اسماء رعايا السلطان كانت تدون في سجلات الحكومة بناء على ايمانهم ، لا بناء على هويتهم القومية . وبالرغم من المحاولات التي بذلت لتحويل الامبراطورية الى كيان قومي ، فقد بقي طابعها المسكوني مستمرا في جوهره حتى زوالها النهائي . والاهم من ذلك انها كانت ، في الاساس ، ضد فكرة القومية .

أما خارج الامبراطورية العثمانية ، فقد اخذت الكيانات الثلاثة الكبرى التي انفصلت عن الوحدة الاسلامية في القرن السادس عشر ، اي مراكش وفارس وافغانستان ، تتكون دولا ملكية وراثية مستقلة ، دون أن تتحول الى دول قومية حديثة . وعندما حدث هذا الانفصال كان العالم المسيحي الغربي نفسه لم يتحول بعد الى كيانات قومية حديثة . فالقومية الحديثة لم تنتشر خارج العالم المسيحي الا بعد الثورة الفرنسية في القرن التاسع عشر . وكانت اولى البلدان الاسلامية التي استجابت للاماني القومية ، وان على درجات متفاوتة من الحماسة ، تلك التي كانت ضد الوحدة المسكونية القائمة .

نشوء القومية العربية

كان الاتراك والعرب، وهما اكثر شعوب السلطنة العثمانية حفاظا على كيانها ، آخر من تأثر بالقوى التي عملت على تفكيك

الوحدة الاسلامية . غير أن انحلال الحكم العثماني الناجم عن عوامل داخلية وخارجية معا ، أخذ بالظهور في أواخر القرن الثامن عشر . فالقوى الاسلامية التي كان الاعتقاد سائدا بأنها لا تقهر ، اذ انها كانت في آخر الامر مستمدة من مصدر الهي ، بدأت تعاني انكسارات متتابعة على ايدي الكفار . وحملت هذه الانكسارات المصلحين على دراسة اسرار التفوق الاوروبي . فعمدوا في بادىء الامر الى تبني أساليب الحرب الفنية الاوروبية ، نظرا الى ان التفوق العثماني في الماضي كان قائما على الانضباط العسكري . لكن الاستمرار في تقهقر القوى العثمانية أدى الى تبني تدابير اضافية اوسع حملت في ركابها فكرة القومية .

وكان رعايا السلطان المسيحيون اول من استجاب للدعوة القومية . ففي القرن التاسع عشر ، بعد ان ارتخت القبضة العثمانية على الولايات البلقانية ، قام الامراء المسيحيون ،تؤيدهم الدول الاوروبية ، بمحاولات ضد الحكم العثماني في سبيل اقامة دول مستقلة تستند الى مبادىء الفكرة القومية . وكان لانتصار القومية في البلقان وقعه في الولايات الاخرى من الامبراطورية . وفي أواخر القرن التاسع عشر ارتاع الكثيرون من مفكري الاسلام من استمرار التدهور في القوة الاسلامية . واذ نفذ صبر بعضهم من الاستبداد الذي كان يمارسه السلطان باسم الاسلام ، أخذوا يدعون ، متأثرين بالليبرالية والقومية الاوروبيتين ، الى تبني مبادئهما أملا بأن تستعيد الامبراطورية قوتها . ثم راحوا يطالبون باحلال القومية محل الدين . وحجتهم في ذلك ان الدين الذي وضع السلطان عبد الحميد ، بالاستناد اليه ، سياسة « الاسلام الاكبر» او « الوحدة الاسلامية » عجز عن تعزيز الولاء . وكان هؤلاء ، في بادىء الامر ، حلقة صغيرة من المثقفين ، أخذت تكبر وتتسع على أثر سقوط السلطان عبد الحميد في ١٩٠٨ . لكن النزعة القومية التي كانت قد أصبحت السياسة الرسمية للدولة اثارت مخاوف خلفاء عبد الحميد ، ايمانا منهم بتأثيرها الضار على وحدة الامبراطورية . ذلك ان النزعة القومية التي تشكل قوة موحدة في

مجتمع يمتاز بالترابط والتضامن قد تنقلب الى قوة مخربة في مجتمع غير متجانس كالمجتمع العثماني . ثم ان تبني هذه النزعة قد يدفع الفئات اللا اسلامية الى تحري خلاصها في انهيار الامبراطورية ، عوضا عن تحريه في استمرار البنيان الذي تعيش في ظله .

وعندما جابه الحكام العثمانيون الجدد مسألة نوع السياسة القومية الواجب اتباعها للحفاظ على الوحدة ، ارتسمت أمامهم ثلاثة سبل : (١) الوحدة الاسلامية ، (٢) الوحدة العثمانية ، و (٣) القومية التركية . لكنهم ، نظرا لتعقد الاوضاع وتضارب آرائهم ، لم يأخذوا بأي من هذه السبل بوضوح [٤] . غير ان الجيل الجديد الذي كان في اكثريته متأثرا بالمفكرين القوميين آثر القومية التركية ، ذلك لان الوحدة الاسلامية لم تبق،في اعتقادهم، موضع ثقة لانها عجزت عن ان تعيد للاسلام مكانته السامية في عهد عبد الحميد ، كما ان تأخر ظهور الدعوة الى الوحدة العثمانية جعلها غير قادرة على خلق التماسك بين مختلف الفئات التي تبنت هويات قومية متعارضة . وهكذا سيطرت فكرة العصبية التركية تدريجيا على عقول الحكام الجدد ، فعمدوا الى فرضها ، كولاء جديد ، على جميع العناصر غير التركية في الامبراطورية.وقد عرف ذلك بسياسة التتريك .

أما العرب الذين ظلوا أوفياء للوحدة الاسلامية زمنا طويلا ، فقد قاوموا مع مرور الايام سياسة التتريك . ورغب معظمهم في التعاون مع الحكام الاتراك من أجل الحفاظ على الوحدة الاسلامية، شرط الحصول منهم على بعض التنازلات . لكن اصرار المتطرفين الاتراك على تذويب العرب حمل الرافضين من زعمائهم على الارتماء في احضان المتحررين الذين دعوا ، منذ زمن طويل ، الى « يقظة عربية » قائمة على أساس القومية .

وكان المفكرون العرب المسيحيون اول من نادى بالقومية العربية ، دون ربطها بالاسلام . فمع ان وضع المسيحيين الحقوقي تحسن كثيرا بعد ان وضعتهم الاجراءات الاصلاحية في

١٨٣٩ و ١٨٥٦ على قدم المساواة مع المسلمين ، الا انهم رفضوا اساس السلطنة العثمانية الديني ، ذلك لانه كان يفصل بينهم وبين مواطنيهم . وطمح المثقفون منهم وذكرى الاسهام المسيحي في الثقافة العربية القديمة ماثلة في خيالهم ، الى القيام بدور مهم في الامبراطورية العربية اذا ما قدر لها الانبعاث . لذلك دعوا الى قومية عربية تنطوي ضمنا على طابع علماني . وقد أيدهم في ذلك بعض من تحرر فكريا من العرب المسلمين . أما غالبيتهم ، فترددت في تمزيق الوحدة العثمانية . ذلك لان تمسكها بالاسلام لم يكن قد تراخى بعد ، تحت وطأة النزعة القومية [٥] .

بل ان المسلمين الداعين الى القومية أبوا ان يطالبوا بفصل الاراضي العربية عن الامبراطورية العثمانية ولا بفصل الدين عن الدولة . وكان عبد الرحمن الكواكبي في طليعة هؤلاء ، رغم تطرفه في التحرر الفكري [٦] .

ومع انه دعا الى نزع الخلافة من الاتراك واعادتها الى العرب ، الا انه قصر في وضع اشاراته المتكررة الى الامة العربية بتعابير قومية واضحة . ولذلك لا تعتبر فكرته عن القومية الا بمثابة انتقال من المرحلة المسكونية الى المرحلة القومية . بل ان نجيب العازوري ، وهو مسيحي ، نادى بتحرير العرب من الحكم العثماني ، راضيا بنوع من الارتباط بالوحدة العثمانية . فاقترح تقسيم البلدان العربية الى قسمين ، قسم شمالي (الهلال الخصيب) وقسم جنوبي (شبه الجزيرة العربية) ينظم كل منهما شؤونه بنفسه . ورأى ان تكون الجزيرة العربية مركز الخلافة باعتبارها دولة اسلامية ، وان يكون الهلال الخصيب دولة مدنية حديثة [٧] . ويكفينا موقف الكواكبي والعازوري ، دون سواهما من المفكرين البارزين ، للاستنتاج ان فكرة القومية العربية كانت مبهمة وغامضة قبل الثورة التركية في ١٩٠٨ ، حين برزت القومية التركية كحركة متحررة لم تتضح، في بادىء الامر، نزعتها العدائية والتذويبية تجاه القوميات الاخرى . واذ اتضحت بعدئذ نزعتها

هذه ، تركت في نفوس العرب اثرا سيئا . وكيف لا يكون ذلك ، وهم الذين طالما تمنوا العيش متآخين مع الاتراك في ظل نظام من الحرية لا يثير مخاوفهم على تراثهم الثقافي من الضياع . وسعى الزعماء الاتراك والعرب الحريصون على الوحدة الى اصلاح الحال ، لكن بدون جدوى . واخذت الجمعيات العربية ، المدنية منها والعسكرية ، تعمل بنشاط لنشر القومية العربية ، قاصدة في الاساس الى الضغط على الزعماء الاتراك،علهم يقبلون ببعض التنازلات حرصا على الوحدة لا اضعافا لها . وفي هذه المرحلة توفق الزعماء العرب ، من مسيحيين ومسلمين ، الى تجاوز خلافاتهم حول فكرة القومية والاتفاق على برنامج عملقومي للبلدان العربية . وقد تجسدت هذه في اقتراحات صيغت في مؤتمر عربي عقد في باريس (حزيران ١٨ — ١٩١٣/٢٣) وابلغت الى الحكومة العثمانية.ويمكن تلخيصها في ما يأتي: (١) — الاصلاحات التي يجب اجراؤها في الامبراطورية العثمانية ضرورية للجميع . (٢) — يجب ان يشترك العرب في الحكومة المركزية للامبراطورية اشتراكا اكثر فعالية . (٣) — يجب اقامة نظام اداري لا مركزي في كل بلد عربي (وطلبت ولاية بيروت توسيع صلاحيات مجلس الولاية فيها، والحق في استخدام مستشارين اجانب وفقا للعريضة المقدمة في ٣١ كانون الثاني ١٩١٣) . (٤) — يجب اعتبار اللغة العربية لغة رسمية في الولايات العربية والاعتراف بها لغة ثانية في البرلمان العثماني . (٥) — يجب ان تقتصر الخدمة العسكرية على حاجات الولايات العربية باستثناء الحالات غير العادية . (٦) — يجب تحسين الاوضاع الاقتصادية في لبنان . (٧) — يشارك العرب الارمن في امانيهم حولنظام اداري لا مركزي مماثل . ولو قبل الاتراك هذه المطالب ، لوضعوا اساس دولة متعددة القوميات . واقترح بعض زعماء العرب والاتراك اقامة توازن تركي عربي (على غرار النظام النمسوي — الهنغاري الذي وضع في ١٨٤٨) بغية تحقيق تسوية دائمة مع العرب . لكن فكرة القومية التي كانت مستحوذة على عقول رجال تركيا الفتاة

اخذت تفعل فعلها أيضا في التفكير العربي قبيل اندلاع الحرب العالمية الاولى . فقامت الجمعيات السرية التي تأسست في اسطنبول وبيروت ودمشق وبغداد بنشر الافكار الثورية والمطالبة بالانفصال التام عن الوحدة العثمانية . واصبحت سوريا ، كما أصبح لبنان ،التربة الصالحة للقومية العربية ،مما عرضهما لرقابة عثمانية صارمة . وعندما عين جمال باشا،وكان من دعاة سياسة التتريك ، حاكما عسكريا في هذين البلدين ، في اثناء الحرب العالمية الاولى ، اثار النقمة في قلوب القوميين العرب . وحين شنق أكبر زعمائهم ، عمل على تنفيرهم الى الابد . فكان ذلك نقطة التحول في مصير الوحدة الاسلامية ، بالاضافة الى الحرب التي امدت نزوع القومية العربية الى الاستقلال بزخم جديد .

اهداف القومية

لم يضع العرب ، يوم احسوا بأنهم شعب يتميز عن سواه من شعوب الامبراطورية العثمانية ، أهدافهم القومية العربية في مجموعة متكاملة من المبادىء . لكن هذه الاهداف اخذت تتضح تدريجيا بعد انطلاق الحركة القومية . اذ كثيرا ما تأتي مبررات الحركات السياسية الهامة ومبادؤها بعد ظهورها لا قبله . ولم تشذ الحركة القومية العربية عن هذا السياق ، فكان افقها يتسع مع كل ظرف جديد . وكان لتراكم الظروف العديدة تأثير بالغ الاهمية في الطابع المتغير الذي اتخذته هذه الحركة .

فحين كانت فكرة القومية العربية مرتبطة ، قبل الحرب العالمية الاولى ، بفكرة الوحدة الاسلامية ، لم تتجاوز الا نادرا نطاق المطالبة باعادة الاعتبار الى العنصر العربي في امبراطورية متعددة القوميات . وحين دعا بعض المفكرين الى بعث الامبراطورية العربية كانوا ، على الارجح ، يقصدون الى فصل الزعامة العربية عن الزعامة التركية . غير ان معظمهم كانوا راضين بالبقاء ضمن اطار الوحدة العثمانية ، شرط ان يعترف الحكام الاتراك بالمركز الخليق بالعرب فيها . وكان هؤلاء يبررون

حق ابناء جنسهم في هذا المركز بذكر الدور الذي لعبه العرب في نشوء الامبراطورية الاسلامية وبقائها . ولم يكن هدف القومية العربية ، على حد قولهم ، يتعدى استعادة العرب دورهم هذا الذي فقدوه وهم أهل له . بل ان الذين وقعوا منهم تحت تأثير الافكار الليبرالية الاوروبية ، فنادوا بالقيم القومية دون القيم المسكونية ، حرصوا على عدم الدعوة الى الانفصال عن الوحدة الاسلامية . وفي حين دعا المفكرون المسيحيون الى الانفصال التام عن الاتحاد العثماني ، فقد اظهروا استعدادهم للتساهل في آرائهم القومية المتطرفة ، حرصا منهم على التضامن مع مواطنيهم المسلمين .

لكن الظروف التي نشأت عن الحرب العالمية الاولى أثرت تأثيرا كبيرا في مجرى القومية العربية وقضت باعادة النظر في أهدافها . ولعل بعض الافكار الثورية ساورت بضعة من العرب بعد تردد الحكام العثمانيين في تنفيذ مقترحات مؤتمر باريس ، الا ان العرب كادوا يجمعون على الامل في امكان الوصول الى تسوية وعندما نشبت الحرب ، اظهروا استعدادهم للانتظار حتى انتهائها أملا في الحصول على ترضية . لكن التأييد البريطاني للعرب في دعواهم ضد الاتراك رفع مكانة الزعماء الثوريين الذين طبعوا القومية العربية بطابعهم وحولوها من حركة بطيئة سلمية الى حركة ثورية انفصالية . ومن هذا المنطلق ، اخذت القومية العربية تطالب بالاستقلال التام ليس عن الحكم التركي وحسب ، بل عن اي حكم أجنبي . صحيح ان الاسلوب الثوري لم يكن جديدا كل الجدة على العرب ، لكن تحالف بريطانيا مع القومية العربية اسرع في تقدم الحركة وتحويلها الى عصيان على أشكال الولاء التقليدية . ثم انها ، بفعل تأثرها بالافكار الاوروبية ، اتخذت طابعا متحررا وعلمانيا ، لا سيما انها كانت ضد الوحدة الاسلامية .

أما افريقيا الشمالية التي انفصلت عن الحكم العثماني قبل عصر القوميات ، فكانت تهزها ، من مصر حتى المغرب ، غيرة

دينية أشبه بالدعوة الى « الجهاد » لصد التدخل الاوروبي . وما ان بدأت القومية تنمو فيها حتى امتزجت طبيعيا بالدين . فلم ينشأ هناك نزاع بين الوحدة الدينية وبين القومية على غرار النزاع الذي نشأ في البلدان العربية الشرقية وأدى الى الثورة ضد الوحدة العثمانية . واشتركت مصر ، التي عززت دائما علاقاتها الثقافية الوثيقة مع عرب المشرق ، مع شعوب افريقيا الشمالية في مقاومة النفوذ الاوروبي . واذ كانت القومية فيها أيضا ممتزجة بالدين ، فلم يكن مستغربا ان ينظر الزعماء المصريون الى التحالف العربي مع بريطانيا في ١٩١٦ بعين الريبة والاستهجان ، لا سيما بعد ان ساعد على فصل البلدان العربية عن الامبراطورية العثمانية . ذلك لان القومية المصرية وقفت الى جانب الوحدة العثمانية ضد التدخل الاجنبي (٨) .

غير ان القومية العربية ، مع اتساع نطاقها ، تحولت بدافع الموقف الاوروبي العدائي من حركة ايجابية الى حركة سلبية . فالحرب العالمية الاولى اتاحت للعرب المطالبة بالاستقلال والاقتراب بالفعل من تحقيقه . لكنهم ، خصوصا في بلدان الهلال الخصيب ، ما ان انفصلوا عن السيادة العثمانية حتى وقعوا تحت الوصاية الاجنبية . فلا غرابة ، اذن ، ان تتسم القومية العربية من جراء ذلك بطابع سلبي . فلو اعطي للقومية العربية ان تنضج سلميا وتدريجيا دون تدخل اجنبي ، لربما كان اتجاهها وطابعها ، ناهيك بخريطة العالم العربي السياسية ، اتخذا شكلا مختلفا عما هو عليه الآن . ولو قدر للامركزية الادارية التي كانت غاية القومية العربية قبل الحرب العالمية الاولى ان تبلغ كامل نموها ، لامكن ان تنبثق عنها ، عند انحلال الوحدة العثمانية ، مجموعة من الولايات ذات الحكم الذاتي في منطقة مستقلة استقلالا تاما . ولعل الهلال الخصيب ، ومصر حينذاك تحت النفوذ البريطاني والجزيرة العربية تتمتع بالاستقلال ، كان قد وجد ان من الانفع له ان ينشيء ، مع الاحتفاظ بوحدته السياسية ، انظمة ادارية

منفصلة ، تسمح بقدر كبير من الحكم الذاتي المحلي للولايات التي كانت تطالب بوضع ديني او عرقي خاص بها ، كالاكراد في العراق والمسيحيين في لبنان . فلو جرى هذا كله ، لكان من المحتمل ان تتجنب القومية العربية هذا النزاع بين دعاة الاستقلال المحلي وبين دعاة الحركة الداعية الى توحيد البلدان العربية جمعاء . لكن القومية العربية بقيت ، خلال فترة ما بين الحربين ، مقتصرة بالضرورة على أهداف سلبية ، هي مقاومة الاستعمار للحصول على الاستقلال السياسي والوحدة القومية . اما الاهداف الايجابية ، أي تلك التي تتناول الحقول الاجتماعية والاقتصادية فلم تكن قد استهوت الزعماء الوطنيين بعد . هذا مع العلم ان بعض الاحزاب ، كالوفد المصري مثلا ، ادخل برامجه بنودا تتعلق بالقضايا الاجتماعية. ولم تسترع الاهداف الاجتماعية والاقتصادية انتباه الرأي العام وتصبح أهدافا قومية الا بعد الحرب العالمية الثانية .

مقومات القومية

كان الولاء العربي قبل الاسلام قبليا صرفا[٩] . لكن الاسلام اقتلع هذه العصبية او كاد ، كما اقتلع سواها من العصبيات الضيقة ، عرقية كانت او جغرافية او ما الى ذلك . وهكذا فقد العرب ، على حد قول لورانس ، « حسهم الجغرافي وذكرياتهم العرقية والسياسية والتاريخية وازدادوا تعلقا بلغتهم وكادوا يرفعونها الى مقام الوطن[١٠] » . فهذه اللغة الغنية بالآداب والاساطير اعتبرت ينبوعا للذكريات التاريخية وللشعور بالاعتزاز، من شأنه ان يلهب خيال الشباب ويدفعهم الى استثارة المواطنين في سبيل تحقيق الاهداف القومية . وبالنظر الى ان الدعوة الى القومية العربية انطلقت في بادىء الامر بين الناطقين بالضاد في سوريا ولبنان والعراق ، وهم من المستعربين على اثر الفتوحات الاسلامية الاولى ، فقد كان لا بد لها من ان تتسم بطابع ثقافي اكثر منه عرقي . ذلك لان اصول السكان واجناسهم ، على اختلافها ،

كانت قد امتزجت في العالم العربي امتزاجا جعل العناصر الدينية والثقافية تحل محل الفوارق العرقية[١١] . فكان عربيا كل من ينتمي الى التراث الثقافي العربي ويعتبر اللغة العربية لغته الام . وقد اسهم المسيحيون بعد الفتح العربي في الثقافة العربية ، وخصوصا في لغتها وادبها ، اسهاما جعل مسيحيي اليوم يتبنون التراث الثقافي العربي تبنيا تاما . وما تزال اللغة العربية التي قرظها القرآن والحديث كأغنى اللغات وأفصحها هي الاساس الحقيقي للوعي القومي العربي .

وقد أحيت دراسة اللغة والاداب العربيين ، في الفترة الاخيرة ، الشعور بالامجاد الغابرة . وأخذ العرب يفتخرون بالدور الذي لعبه أجدادهم في اقامة الامبراطورية الاسلامية ، حتى غدت هذه الذكريات التاريخية التي هي مزيج من الواقع والخيال مقوما أساسيا من مقومات القومية العربية . وكان التاريخ العربي يلقن، وما يزال ، في المدارس الابتدائية والثانوية في جميع البلدان العربية كوسيلة للتوعية القومية ، لا كسبيل الى العرفان. وهكذا أصبحت اللغة ، كما أصبح الادب والتاريخ، جوهر التراث الثقافي العربي. وهذا ما حدد لحركة القومية العربية طريقها واعطاها زخمها ،قبل الحرب العالمية الاولى وبعدها .

وكان يمكن للقومية العربية ، بما تملكه من مقومات ثقافية تراثية ، ان تقولب الشعور القومى العربي وتجعل منه قوة اجتماعية ايجابية ناضجة ، مشبعة بروح الحرية والتساهل ، لولا بروز قوى وعوامل لا ضابط لها بعد الحرب العالمية الاولى . من ذلك ان فرض الوصاية على أكثر البلدان العربية تقدما ، وترك البلدان المتخلفة حرة ومستقلة ، اثار الشكوك في ان اوروبا انما ترمي الى انكار حق تلك البلدان في الاستقلال. وهكذا دخل القومية العربية تدريجيا عنصر سلبي متزمت اوقعها شيئا فشيئا تحت نفوذ عقيدة اخرى متزمتة هي « القومية المتطرفة »[١٢] . فالقومية العربية ، وقد عانت خيبات الامل ، تأثرت الى حد كبير بالنازية

والفاشية اللتين ظهرتا كردة فعل ضد الانطلاق والتحرر، وسحرت بما يمكن ان تقدمه القومية المتطرفة من وعود . وقد حاول بعضهم ربط القومية العربية بهذه القوى الجديدة ، احتجاجا على التسلط الاوروبي وعلى الصهيونية . اما رجال الدين فرأوا في هذه القومية الجديدة احياء لمثال أعلى من السلطة الدينية المطلقة لم يكن غريبا عن الاسلام . لذلك اخـذوا يلعبون دورا فعـالا في الشؤون السياسية ، فشاطروا القوميين الشباب نوعا من النزوع القومي كان اقتبسه من القومية المتطرفة .

خصائص القوميـة

قد يكون العرب،بالمقارنة مع المجموعات العرقية ــ الثقافية الاخرى في البلدان الاسلامية ، اشدها فردية وأضيقها أفقا . فهم يتميزون في الظروف العادية بعصبية قبلية او محلية ضيقة . وهم خلافا لمظهرهم الانقيادي المسالم ، قوم اقويـاء عنيفون شديدو الحساسية . وقد تبلغ انفعالاتهم المتقلبة ، اذا ما استثيرت، درجة عالية من الحدة . ومن شأنهم ، اذا لم يحركهم حافز داخلي او خارجي فعال ، ان يرتدوا الى خصوماتهم المحلية او غزواتهم القبلية . لكنهم عندما يلتهب خيالهم بفكرة او هدف يتغلبون فورا على عصبياتهم الضيقة ، بل يقضون عليها ويقفون علـى أهبة الاستعداد لتلبية نداء الواجب . لكن هذا النداء يجب ان يطلقه نبي ، اي مصلح ملهم ، او زعيم يتوقد حماسة ويوحي بالثقة من فرط استقامته وصرامته وصلابة خلقه . فمثل هذا الزعيم لا سواه يطلق طاقة يؤدي انفجارها اما الى البناء او الى الخراب . ومـا اسرع ما يهمد هذا الانفجار عندما يعجز عن تحقيق الهدف المنشود ويبقى كذلك حتى تثير حوافز جديدة قلما تنهل من معـين الالهام ذاتـه[١٣] .

وقد يكون مفيدا مقابلة بعض الخصائص القومية العربية الاساسية بخصائص الفرس والاتراك ، وهما المجموعتـان العرقيتان ــ الثقافيتان الاخريان في الوحدة الاسلامية . امـا

الفرس ، فهم أقل من العرب عنفا واكثر منهم وضوحا في نزعاتهم الفردية . وهم ، بالنظر الى منحى تفكيرهم النظري والخيالي،أكثر سلبية ، وربما أقل استعدادا للاستثارة . وهي خصائص لا تؤدي الى الاقدام على العنف . فاذا قدر لثورة ان تنشب في بلدهم ، فيجب ان تبدأ كحركة سرية قبل ان تتحول الى عصيان علني . ذلك لان الرأي العام الفارسي يجب ان يمر بمراحل انتقالية قبـل ان تظهر تحركاته الى العيان كانفجارات مفاجئة . واذا اخفقت الحركة ، فانها لا تموت ، بل ترتد الى نوع من الترقب والانتظار.

واما الاتراك، فهم أقل عنفا واكثر انقيادا للسلطة من العرب والفرس معا ، لكنهم ليسوا أقل شجاعة . اذ انهم تمرسوا على فنون الحرب حتى وصفهم قدماء العرب بانهم أصعب من يدحـر في معركة . ويوصي النبي محمد العرب ، في حديث منسوب اليه، ان يكون الاتراك آخر من يهاجم ، بالنظـر الى شدة بأسهـم وشراستهم[١٤]. وقد امتدحهم المراقبون الثاقبو النظر منذ زمن الجاحظ (توفي ٨٦٩) حتى زمن فون بولكيه (توفي ١٨٩١) لثباتهم وانضباطهم العسكري . وكان من شأن هذا الواقع أن أصبح من العسير حملهم على احلال عصبية جديدة محل عصبيتهم التقليدية . لكن ما ان تتأصل فيهم ، على أي نحو ما ، عصبية جديدة حتى تستمر كقوة استقرار في المجتمع .

نظرة الى الوراء

ظهرت في العالم الاسلامي ، قبل الحرب العالمية الاولى ، ثلاثة أشكال للقومية : الاولى فارسية يمكن اعتبارها احتجاجا على تسلط الاسلام السني ، كما يمكن اعتبارها بالاضافة الـى ذلك تأكيدا للهوية العرقية ــ الثقافية الفارسية المقنعة بالمذهب الشيعي والقائمة على أساس القومية الفارسية الحديثة . أمـا القوميتان الاخريان ، وهما القومية التركية والقومية العربية ، فقد بقيتا كامنتين ، نظرا لخضوعهما للاسلام السني . وجاء ظهورهما بالاساس كرد فعل على الفشل في خلق ولاء مشترك يحل محل

الاسلام كنقطة التقاء . وهكذا ، ففي حين كان الدين (الشيعة) أساس القومية الفارسية ، كان الدين (السنة) عائقا أمام ظهور القوميتين التركية والعربية . وقد توصلت هذه الاشكال الثلاثة من القومية ، مع الزمن ، الى اخضاع القيم الدينية الى القيم القومية . لكن قومية واحدة فقط ، هي القومية التركية ، نجحت في فصل الدين عن القومية بعد الحرب العالمية الاولى ، خصوصا لانها رفضت ان تعتبر الاسلام نتاجا لتراثها الثقافي . أما القوميتان الاخريان فلم تستطيعا فصل الدين عن القومية ، لانهما اعتبرتا ان معتقداتهما الدينية ارث ثقافي خاص بهما .

ويمكن ، بمعنى عام ، اعتبار هذه القوميات الثلاث مظهرا لتقصير المجتمع الاسلامي المسكوني في المحافظة على ذاته امام التسلط الاوروبي . فقد حاول المصلحون الاجتماعيون ، في بادىء الامر ، تبني التدابير الاصلاحية بدون المس بالاسلام . لكن انحطاط السلطة الاسلامية المستمر حمل المصلحين المتأخرين على اللجوء الى النزعة القومية . وهي نزعة لم تبلغ بعد ذروة نضوجها . ومع انها حظيت في مراحلها الاولى بتأييد الدول الاوروبية لانها كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالليبرالية الاوروبية ، الا انها قاومت التسلط الاوروبي بعد ان وقع عدد من بلدان اسلامية تحت النفوذ الاوروبي . وقد مرت هذه النزعة في البلدان الاسلامية ، على غرار مثيلاتها في الغرب ، بمرحلتي تطور رئيسيتين ، قبل ان تنضج وتتحول الى نوع من الولاء للدولة القومية الحديثة .

ففي المرحلة الاولى تمخضت عن الدولة الاقليمية التي تحكمها اسرة وحدت بين مصالحها ومصالح الامة وحاولت دائما ان تدافع عن نفسها ضد التدخل الاجنبي . وفي المرحلة الثانية انتقلت السلطة من الاسرة الى الامة ، فأصبحت ارادة الامة هي التي تقرر مصالحها المصلحة القومية . ومن الواضح ان العرب لم يبلغوا بعد هذه المرحلة الثانية من التطور .

وختام القول ان القومية نهضت ، في البلدان الاسلامية عامة

والبلدان العربية خاصة ، على أسس ثقافية ، بخلاف اوروبا التي نهضت فيها القومية على أسس عرقية . وقد تأثرت القومية العربية ، كالقوميات الاوروبية ، بالعناصر الاخرى التي داخلتها . الا ان هذه العناصر الاخرى كانت عرقية ، وعرقية ــ ثقافية ، في البلدان العربية . ففي هذه البلدان ، لا يعارض بعض الاقليات ، خصوصا الدينية منها ، معارضة جوهرية في قيام الاتحادات القومية . اما حين يدعم العامل الديني تنوع ثقافي ، عندئذ يفسح في المجال لنشوء حركة قومية مندفعة جامعة . وقد بلغ التنوع والتشابك بهذه الاقليات القومية والدينية حدا اصبح عنده العالم العربي أشبه بلوحة فسيفسائية من الاقليات .

ففي فترة ما بين الحربين العالميتين ، أقبلت النخبة الحاكمة في مصر والهلال الخصيب على القومية والديموقراطية السياسية كمفاهيم ومؤسسات صالحة للعمل ، تحل محل الولاء التقليدي والمؤسسات التقليدية . وفي حين نجحت القومية في ان تصبح أساسا للدولة ، اخفقت الديموقراطية ، لعوامل سيرد شرحها في الفصول المقبلة ، في ان تكون البديل العملي للمؤسسات التقليدية .

الفصل الثالث

الدستورية والديمقراطيّة

« لا تنشأ الحكومات وفق مخطط معد سلفا ... انها لا تصنع بل تنمو من صلب الشعب وحياته . ونادرا ما تكون وليدة اهدافهم المتعمدة . »

جون ستيوارت ميل

كانت اوروبا وراء الحركة الداعية الى ايجاد مواثيق دستورية في البلاد الاسلامية تتضمن مبادىء الحكم الاساسية وشريعة لحقوق الانسان . وكان الاسلام قديما قد طرح مبادىء عامة تتعلق بممارسة السلطة وحدودها ، لكنه فشل في وضع ضوابط على سلطة الحكام المطلقة ، خصوصا من انتهك منهم روح النظام الاسلامي ، وكانوا كثيرون . واقتبس المصلحون المسلمون الحركة الدستورية الحديثة لانهم سعوا الى هدف مشابه للهدف الذي سعت اليه اوروبا ، وهو تحديد سلطات الحكام التقليدية التي استمدت في الاصل من الشرائع الاسلامية ، لكنها لم تعد تعتبر في صالح المسلمين . وقد تناولت هذه الحركة ، بوجه عام ، النظام السياسي ككل ، والوسائل التي تتيح للشعب ان يشارك فيه ، بالاضافة الى غايات الحكم وكيفية ممارسته .

قيام الحركة الدستورية

منذ بداية القرن التاسع عشر ، بدأ المصلحون يعالجون النظام الدستوري ، لكنهم خشوا ان تثير خطوة جذرية كهذه معارضة قوى الجمود والتمسك بالقديم . على ان الاجراءات

الاصلاحية المبكرة ، كفرامانات ١٨٣٩ و ١٨٥٦ وسواها ، فضلا عن شرائع الاسلام التقليدي نفسه ، عجزت عن اصلاح نظام الحكم القائم ، رغم اجماع الرأي على ضرورة الاصلاح . واستوحى المصلحون الليبراليون ، الذين هرب بعضهم الى اوروبا وبدأ ينادي بالدستورية والحكومة التمثيلية في بلدانهم ، الحركات الاوروبية الليبرالية التي نشأت في ١٨٣٠ و ١٨٤٨ . وبلغ تحريضهم ذروته في ١٨٦٦ ، عندما تقدموا الى السلطان باسترحام على شكل رسالة هي اقرب ما تكون الى مشروع مقترحات دستورية . وفي هذا الاسترحام حثوا السلطان على اخذ المبادرة في قيادة الحركة الدستورية ــ التمثيلية [١] .

وقام المصلح الديني الرائد ، جمال الدين الافغاني ، فأثار اهتمام الفئات المتدينة بالحركة الدستورية ــ التمثيلية ، وذلك للمخاوف التي اثارها في نفسه انتشار الفساد وعدم الكفاية في المؤسسات التقليدية . والح الافغاني في تبيان ضرورة ذلك ، مؤكدا ان الدين عناه عندما نادى بالشورى التي لا تقدم بدونها [٢] .

وتمثل الافغاني بقصة سليمان وملكة سبأ التي وردت في القرآن الكريم لدعم وجهة نظره وتأكيد وجود قرينة سابقة للتشاور مع ممثلي الشعب . وتقول القصة ان الملكة ، بعدما تلقت رسالة هامة من سليمان ، دعت الاعيان وطلبت مشورتهم قائلة : « قالت يا ايها الملأ افتوني في امري ما كنت قاطعة امرا حتى تشهدون [٣] » .

ويطرح القرآن الكريم تفسيرا اكثر تحديدا لمبدأ الشورى في الآية التالية : « .. وامرهم شورى بينهم . » [٤] وهكذا يمكن ان تؤخذ هذه الآيات التي اقتبسها الافغاني عن القرآن ، كدليل واضح على ان من واجب الحكام المسلمين ان يطلبوا النصح من ممثلي الشعب قبل ان يقرروا في الامور العامة . لكن جمال الدين لم يكتف بهذا القدر ، بل انطلق ، معتمدا على وجاهة هاتين

الآيتين ، الى القول بان السلطة تؤول كليا الى الشعب ، بحيث لا يحق للحكام ان يحكموا بدون موافقة اتباعهم [٥] . وكان لهذه الافكار التي اطلقها زعيم ديني مسموع الكلمة اثر بالغ في الفئات المتدينة التي ايدت الحركة الدستورية المستمدة من اوروبا ، فدعت في استانبول والقاهرة وطهران الى ممارسة التجارب الدستورية . وبدأ ذلك في تركيا في ١٨٧٦ ، وفي مصر في ١٨٨١ ، وفي ايران في العام ١٩١٥ . وسار رجل الدولة المصلح خير الدين باشا التونسي على الطريق ذاته . فنقب عن تبريرات دينية لتأييد المؤسسات التمثيلية . وعزز وجهة نظره هذه بالاشتراك الفعلي في اعداد مسودة دستور لبلاده في ١٨٦٠ [٦] .

وحين نجح قادة الحركة الدستورية ، اخر الامر ، في اقامة مؤسسات تمثيلية لم ينتبهوا الى المبادىء الاسلامية التي كانت لا تزال تسيطر على عامة الناس وتملك البابهم . فلم تتطرق دساتير تونس ومصر وتركيا الى هذه المبادىء ، ما عدا الاشارة الى كون الاسلام دين الدولة الرسمي [٧] . وصيغت هذه الدساتير وفق النماذج الاوروبية وحدها ، ففقدت اي اتصال بالفئات المتدينة التي كان لا غنى عن تأييدها لضمان قيام المؤسسات الجديدة باعمالها على نحو سليم . ودلت التفسيرات التي طرحت لتبرير فشل بعض التجارب الدستورية على بعض الثغرات القانونية والفنية فيها ، كالقول بأنها لم تنص على ان الوزارات مسؤولة امام البرلمانات ، وبان سلطة الحاكم لم تقيد بما فيه الكفاية ، وبأن الانتخابات لم تكن حرة تماما [٨] . لكن الضعف الاساسي لم يكن في هذه النواقص البنيوية وحدها . فهناك ، بالاضافة ، فشلها في الاخذ بالوسائل الكفيلة بتعبئة التأييد الجماهيري واستقطابه . وهكذا بدأت المؤسسات الجديدة تعمل ، جنبا الى جنب ، مع المؤسسات القديمة التي لم يضعف ارتباط الناس بها ، فنشأت هوة بينهما اخذت في الاتساع حين بدأت المصالح الجديدة المستحدثة المترسخة تصطدم بالمصالح القديمة . ولم

تثبت المؤسسات الجديدة على انها الجهاز الصالح للتقدم والتغلب على معارضة رجال الدين الذين دعوا الى اعادة النظام الاسلامي التقليدي .

وهكذا اصيبت الحركة الدستورية ، بعد تجارب عديدة ، بنكسة لم تتعاف منها الا باللجوء الكلي الى العنف — وفي هذا ما ينافي الروح الكامنة في هذه الحركة الليبرالية . اما الفئات المتدينة فقد وصلت ، بدافع خوفها من ان تؤدي الحركة الليبرالية الدستورية الى دمار الاسلام ، الى نتيجة لا مفر منها ، وهي ان تأييد الحكم الاستبدادي ، لا تقويضه ، هو افضل خادم لمصالحها . وبنهاية القرن التاسع عشر ، شرع الليبراليون يدركون ان انجاز الاصلاح بالطرق السلمية لم يعد ممكنا . ففي كل من ايران (١٩٠٥) وتركيا (١٩٠٨) لجأ الليبراليون الى العنف في محاولة للاطاحة بخصومهم واقامة المؤسسات التمثيلية . وكان الجيش التركي اول من أتى بالليبراليين الى الحكم ، لان التحريض الشعبي كان مستحيلا بسبب نظام القمع البوليسي الشديد الذي كان سائدا . ومع ان المؤسسات التمثيلية في تركيا وايران عملت في ظل الضغوطات والتوترات الناجمة عن الحروب الخارجية والنزاعات الداخلية ، الا انها طرحت ، على ما يبدو ، بديلا عمليا للمؤسسات التقليدية ، برغم حداثتها وتعقد اجراءاتها . وهكذا وجد قادة الحركة الدستورية ان من الضروري الوصول الى صيغة تعايش مع الفئات المتدينة والى كسب تعاون زعمائهم في التمثيل البرلماني . وحين انتهت الحرب ، لم تبق المؤسسات التمثيلية موضع تساؤل ، حيثما نشأت او حيثما امتدت جذورها .

افول الديمقراطية في البلاد العربية

لم تصدر في البلاد العربية ، ما عدا مصر ، اية كتابات ذات اهمية عن الدستورية والحكومة التمثيلية قبل الحرب العالمية الاولى . ذلك لان المفكرين العرب كانوا منهمكين في معالجة المسألة الكبرى المتعلقة بالعلاقات العربية — التركية الى درجة

انهم لم يولوا قضية شكل الحكم الذي ستتبناه بلادهم بعد الاستقلال اي اهتمام . فالكواكبي الذي صب جام غضبه على الاستبداد « الحميدي » والادارة العثمانية لم يذكر الا عرضا شكل الحكومة الذي يؤيده ، حين دعا الى اعادة الخلافة الى العرب واقامة مجالس استشارية[٩] على انه ثبت ، مع ذلك ، ان مشاركة رجالات العرب في النشاطات التركية الدستورية والبرلمانية في ١٩٠٨ ، كانت بالغة القيمة حين انيطت بهم مهمة اقامة انظمة دستورية في الدول العربية الحديثة العهد . مع ان الانظمة السياسية الجديدة كانت اقرب الى النماذج الديمقراطية الاوروبية منها الى المؤسسات العثمانية التقليدية[١٠] . الا ان معظم الزعماء العرب كانوا غير مستعدين ذهنيا لمثل هذا النوع من التجديد .

ولم يكن للعرب حرية اختيار النظام السياسي الذي يريدون ، كما كان حال الترك والفرس . ذلك ان قراراتهم بهذا الصدد كانت تعتمد على توجيهات الدول الاوروبية التي بسطت سيطرتها على البلاد العربية بعد الحرب العالمية الاولى . وهذا ما جعل المؤسسات السياسية التي اقيمت في ذلك الوقت غير مستمدة من واقع القوى الاجتماعية في هذه المجتمعات . فهي لذلك لم تعبر عن رغبات شعوبها الحقيقية . على ان العديد من الزعماء العرب، لاسيما القوميين الشباب منهم، لم يقنطوا في البداية من تجريب هذه المؤسسات ، رغم القيود التي فرضتها السيطرة الاجنبية على استقلال بلدانهم . وبدا انهم كانوا على استعداد لقبول الفكرة القائلة بان المؤسسات الديمقراطية لا تتعارض بطبيعتها مع حالة عدم الاستقلال الوطني ، وانهم كانوا يأملون بان يزول النفوذ البريطاني والفرنسي حالما تتمكن المؤسسات الجديدة من العمل على نحو يوفق بين المصالح الاجنبية والوطنية .

لكن ذلك الامل لم يتحقق في الحال . فما ان رسخت الدول الاوروبية اقدامها في البلاد العربية المحتلة حديثا ، حتى بدأت

باستغلال الاوضاع غير المناسبة لاقامة المؤسسات الديمقراطية في تلك البلاد ، من حيث تقوية مواقعها فيها . ولم يتولد لدى الجمهور اي شعور بان هذه المؤسسات اقيمت لمصلحته القومية ، لانه رأى بام عينه ان الخضوع السياسي للسيطرة الاجنبية ادى الى المذلة واضر بالكبرياء القومية . ولو كان هدف هذه المؤسسات صادقا ، اي تدريب « الشعوب التي لا تستطيع ان تحكم نفسها بنفسها » على الحكم الذاتي — كما ادعت الدول الغربية — [11] لاعوزه البرهان : لماذا وضعت الدول التي اكتسبت بعض التجارب في الحكم الذاتي ، كمصر وسوريا والعراق ، تحت الحكم البريطاني والفرنسي ، بينما سمح لاقطار عربية اخرى اكثر تخلفا في ميدان الحكم الذاتي ان تبقى بمنأى عن الحكم الاجنبي المباشر ؟

ولم تتمكن الدول الاوروبية وحلفاؤها الذين سعوا الى نشر الديمقراطية في العالم عن طريق المؤسسات الليبرالية من ادراك المعضلات الكامنة في اقامة المؤسسات الديمقراطية في الدول العربية الحديثة . وكان واضحا انها شجعت الزعماء المحليين على تبني مؤسسات سياسية على غرار المؤسسات القائمة في البلاد الاوروبية — كالمؤسسات الفرنسية في البلاد الخاضعة لفرنسا ، والمؤسسات البريطانية في البلاد الخاضعة لبريطانيا — دون ان تتنبه الى ان هذه المؤسسات تتفق او لا تتفق مع الاوضاع المحلية في البلاد . وفوق كل ذلك لم يسمح للمؤسسات التي خلقت حديثا ان تعمل بحرية ، بحيث تتمكن من تكييف نفسها وفقا للاوضاع القائمة . فكثيرا ما كانت القيود تفرض عليها كلما لاح تناقض بين هذه المؤسسات والمصالح الاجنبية .

وكثيرا ما تعارضت السياسات البريطانية والفرنسية المتصلة بالتوجيه الدستوري والسياسي . فبينما ايدت بريطانيا الدستوريين المصريين الذين حبذوا سيطرة البرلمان على الحكومة ضد رغبة الملك في الاستبداد والاستئثار بالسلطة ، كان قناصلها في العراق وشرقي الاردن يفضلون تعزيز سلطة الحكام . وقد ادى

الصراع بين الميول الاستبدادية والمطامح الديمقراطية الى انظمة توفيقية منحت رؤساء الدول حق النقض ، بما في ذلك حق عزل رؤساء الحكومات ، كما اعترفت بالحق النظري للبرلمان في السيطرة على الحكومات ، رغم ان الحكومات احتفظت بحق التشريع بمراسيم في فترات عدم انعقاد البرلمان . وقد تبين ان منح رؤساء الدول والمجالس النيابية معا مسؤولية الاشراف على الحكومات في آن واحد ، كان ضعفا متأصلا في النظام السياسي . وهكذا بدت الديمقراطية البرلمانية تقليدا زائفا في نظر الذين تاقوا الى ديمقراطية حقيقية . اما فرنسا ، فانها ابدت نزوعا شديدا الى القضاء على اية منافع تنجم عن المؤسسات الديمقراطية ، وذلك بلجوئها المستديم الى تعليق الحياة البرلمانية ، بحيث تعذر على هذه المؤسسات ان تترسخ وتنمو .

ويعتبر نظام تعدد الاحزاب في البلاد الغربية ، وهو نظام يمكن الشعب من المشاركة في العمليات الديمقراطية ، شرطا ضروريا لضمان انتظام عمل المؤسسات الديمقراطية . اما في البلاد العربية ، فان الاحزاب السياسية التي تأسست لترسيخ الديمقراطية البرلمانية انغمست ، منذ البداية ، في النضال لوضع حد للسيطرة الاجنبية في اقرب فرصة ممكنة ، بدلا من العمل على اعداد شعب متنور يستطيع المشاركة الحقيقية في الانتخابات النيابية . فلم يكن بمستغرب ان يؤيد الشعب الحزب او الاحزاب التي رفعت صوت الوطنيين المتطرفين عاليا . وليس بمستغرب ايضا ان يفشل في هذه البلدان النظام الغربي القائم على تعدد الاحزاب . أما نظام الحزب الواحد فقلما تمكن من تأمين اساس راسخ للمؤسسات الديمقراطية . وكثيرا ما ادى الموقف المتصلب الذي وقفه زعماء المعارضة في بريطانيا وفرنسا الى حمل الحكومتين القائمتين على تكريس جهودهما للحد من نفوذ الحزب او الاحزاب الوطنية العربية ، بدلا من توجيه هذه الاحزاب الى لعب دور المعارضة المسؤولة [12] .

وقد فشلت بريطانيا وفرنسا ايضا في الاتفاق على السياسة

الواجب اتباعها في البلدان التي تقع تحت نفوذهما . ولعل ذلك عائد ، في الاساس ، عن نظرة كل منهما في كيفية التوفيق بين المصالح الاجنبية وبين نمو المؤسسات الوطنية الحرة نموا طبيعيا. وبكلام آخر ، فقد طرحت المسألة على الشكل الآتي : هل يجب على الدولة الاجنبية ان تمارس سيطرة مباشرة على البلد الخاضع لها ، ام يجب ان تكتفي بالتوجيه وبالحد الادنى من الرقابة ؟ والى متى يجب ان يستمر التوجيه الاجنبي الهادف الى مساعدة المؤسسات الحرة على العمل في ظل استقرار نسبي ونتائج ايجابية (اي التقدم وشعور الناس بالاكتفاء ، الخ .) . وقد اصرت فرنسا ، بصفتها السلطة المنتدبة ، على ضرورة تضمين دستور كل من سوريا ولبنان مواد تشترط موافقتها المسبقة على كل اجراء رسمي . اما بريطانيا ، وقد آثرت اخضاع الشكل للمضمون ، فلم تشترط مثل هذه السلطات ، بل فضلت الاعتماد على نفوذ غير مباشر عوضا عن النفوذ المباشر[١٣] . لذلك فان المواد المتعلقة بالوصاية الاجنبية لم تكن ضرورية في الدستور العراقي . اما الدستوران السوري واللبناني ، فقد تضمنا تحديدا مفصلا لسلطات ممثلي الانتداب الفرنسي مقابل سلطات رئيسي الدولتين . الا ان القادة العرب لم يقبلوا الاشراف المباشر على الحكم من قبل مستشارين اجانب ، لانه يعرض الحكام الى الاهانة ويعرقل اضطلاعهم بأية مسؤولية عامة . وهكذا اصبحت الخلافات على المسائل الدستورية مشكلة دائمة بين القادة العرب والمستشارين الفرنسيين .

وكما يمكن للسيطرة ، مباشرة كانت ام غير مباشرة ، ان تستمر ؟ كان يمكن للطريقة الفرنسية ، من الناحية النظرية ، ان تكون اكثر فعالية في تحقيق تقدم وتنمية سريعين ، رغم انها كانت تقيد القدرة الوطنية على التعلم بالاختبار . اما الاسلوب الانكليزي ، فقد كان اقرب الى جعل التقدم بطيئا ومملا ، رغم تشجيعه للمبادرة . لكن السيطرة الاجنبية ، وان افادت في مضمار التقدم المادي ، كانت ترفض لامتهانها الكبرياء العربية . ومع ان

البريطانيين لجأوا الى الاقناع الذي يرضي غرور الموظفين المحليين ، الا انهم دعوا ، في الوقت ذاته ، الى وصاية طويلة الاجل . وهو امر من شأنه ان يؤدي الى اضعاف القدرة على تحمل اعباء المسؤولية الحقيقية[١٤] .

وليس يعني هذا ان القادة العرب كانوا غير مدركين تمام الادراك فوائد المؤسسات الديمقراطية والحرية التي توفرها . والدليل على ذلك ان الانتقادات التي اطلقوها كانت تستهدف القيود الاجنبية التي فرضت على المؤسسات الحرة ، لا هذه المؤسسات نفسها . وبالفعل ، فقد امنت الديمقراطية البرلمانية منبرا لقادة المعارضة يهاجمون منه السيطرة الاجنبية وهم يتمتعون بالحصانة التي ما كانوا ليجدونها الا في حالة التمرد والعصيان . فلا غرابة ان نجد الوطنيين السوريين ، مثلا ، يلحون في المطالبة باستئناف الحياة البرلمانية كلما كانت السلطات الفرنسية تقدم على تعليق برلمانهم اثر كل دورة عاصفة . وقد دفعت هذه الميزات وطنيا سوريا متحمسا ، نفي من بلاده بعد اعلانه العصيان على السلطة الفرنسية المنتدبة ، الى القول بانه يحبذ الديمقراطية ما بقيت بلاده تحت السيطرة الاجنبية ، غير ان « الاستبداد العادل » كان اقرب الى طبيعته .

وحين بدأت السيطرة الاجنبية تضعف ، فألقيت مهمة ادارة المؤسسات الديمقراطية على عاتق القادة الوطنيين ، برزت طبقة حاكمة ذات مصالح راسخة اخذت تهيمن ، شيئا فشيئا ، على هذه المؤسسات . واظهر القادة الوطنيون ، وقد ورثوا السلطة عن الدول الاجنبية ، قليلا من الاحترام للمؤسسات الحرة ، وشرعوا يكشفون عن ميول تسلطية تقليدية . وواصلت الاحزاب السياسية الهزيلة وقادتها ، بعد ان تحرروا من الضغط الشعبي ، الاساليب القديمة في العمل ، بدل الاستجابة الى متطلبات الاستقلال الحديث في احداث تغيير جوهري . وهكذا بدأ الناس الذين توقعوا التطور والتقدم في ظل الحكم الوطني ،

يكتشفون كيف يسيء السياسيون الغارقون في الفساد حتى الخزي استعمال الاجهزة الديمقراطية . وقد ادى هذا بابنـاء الجيـل الجديد ، من الذين ادركوا سن الرجولة في المرحلة التي اعقبت الاستقلال ، الى فقدان ثقتهم بحكامهم ، رغم انهم رغبوا بصدق في العمل ضمن مؤسسات ديمقراطية حقيقية . وكانت الديمقراطية تفقد معناها لدى غالبية الشعب ، فيما انهمك الحكام كل الانهماك في الصراع من اجل سلطة شخصية لا تخطط للتنمية والاصلاح[١٥]

وفي ١٩٣٦ ، كان العراق اول بلد عربي خضع لسيطـرة العسكريين ، بعد اربع سنوات من بلوغ الاستقلال ، مع انه لم يكن متحررا تمـام التحـرر من النفوذ الاجنبي . وفي ١٩٤٩ ، خضعت سوريا للحكم العسكري ، بعد اربع سنوات من نيلهـا الاستقلال ايضا . اما مصر التي كانت تخلصت جزئيا من الاحتلال البريطاني في ١٩٣٦ ، فلم تقع تحت الحكم العسكري المحلي الا في ١٩٥٢ ، رغم ان بعض ضباط الجيش المصري درسوا امكـان الاستيلاء على السلطة في ١٩٤٠[١٦] . وظلت مصر تحت الاحتلال العسكري البريطاني زهاء عشرين سنة بعد الاستقلال ، كما انها اخضعت للسيطرة العسكرية البريطانية طوال الحرب العالميـة الثانية . ولم تبدأ القوات البريطانية بالجلاء الا في ١٩٤٦ ، لكنها لم تنته منه الا في ١٩٤٩ (باستثناء قاعدة القنال) . وكان لبنان البلد العربي الوحيد الذي تمكن من الابقاء على مؤسساته الديمقراطية الحرة ، نظرا الى الضوابط والموازين التي يفرضها التركيـب الطـائفي للمجتمع اللبنـاني . وقد عمـل التقـدم الاجتماعي والاقتصادي الذي احرزه لبنان الى اغناء هذه المؤسسات . ويمكن ان نعزو استمرار الحياة البرلمانية في الاردن الى الوجود البريطاني الذي طال امده . لكن سرعان ما وقع النظام القائم في حالة قلقة محفوفة بالمخاطر ، بعد زوال هذا الوجود .

اما اقطار شمالي افريقيا التي خضعت للسيطرة الاجنبية المتواصلة القاسية ، فلم يكن متوقعا لها ان تشهد نمو مؤسسات

ديمقراطية . فما ان انتقلت الى مرحلة الاستقلال ، حتى وقعت جميعها تحت درجات متفاوتة من الحكم الاستبدادي . ذلك لان اوضاعها السابقة لم تسمح بنمـو ضوابط شعبيـة ذات وزن . وعمدت الجزائر الى بناء مؤسساتها الحـرة بعد الاستقلال في ١٩٦٢ ، لكنها وقعت تحت الحكم العسكري بعد ثلاث سنوات . ومرت ليبيـا في نمط التغير السياسي ذاته . وكان متوقعا ان يأتي دور الحكم العسكري في اعقاب وفاة ملك عجوز نال لبلاده الاستقلال ، بعد نضال طويل ومرير ضد الحكم الاجنبي . الا ان الضباط الشباب لم ينتظروا وفاته ، فنقلوا البلاد الى الدكتاتورية العسكرية دون ان يلقوا اية مقاومة ذات شأن . ولا ريب في أن فشل التجربة الديمقراطية في البلاد العربية يدعو الى دراسة الظروف التي عملت فيها المؤسسات الحرة ، وكذلك القوى التي تحكمت فيها ، وهذا ما سنعالجه في هذا الفصل . اما الافكار والمثل العليا التي تنافست على الحكم ، والتي جذبت اهتمـام المواطنـين واسهمت في تقويض المؤسسات الحرة ، فستـكون موضوع بحث في الفصول اللاحقة .

فشل الديمقراطية

لاحظ المفكرون العرب في سني ما بين الحربين ان البـلاد الاسلامية التي بقيت حرة من السيطرة الاجنبية اختارت انظمة سياسية على غرار الدكتاتوريات الاوروبية المعاصرة ، (كما في تركيا وايران ، الخ .) ، او انها ظلت تحت الحكم الاستبدادي التقليدي (كما في اليمن والسعودية ومسقط ، الخ .) . امـا الدول العربية التي وقعت تحت السيطرة الاجنبية ، فقد اختارت الديمقراطية البرلمانيـة بتشجيـع من الدول الاوروبية . لكن البعض ، وخصوصا الفئات المتدينة ، فسر هذا التشجيع بانه وسيلة للتدخل الاجنبي في الشؤون الداخلية ، فيما اعتبره البعض الآخر انتهاكا للاسلام من جانب القوى الاستعمارية المسيحية .

ومهما بدت هذه الملاحظة سطحية ، فانها شوهت صورة

الديمقراطية منذ البداية وزادت في الصعوبات التي واجهت مهمة الزعماء الليبراليين . ولو تعرفت الدول الاوروبية التي ساهمت في صنع الانظمة الديمقراطية الجديدة الى المجتمع العربي على نحو افضل ، ولو توفر لديها اهتمام اكبر بالاجراءات السياسية التي كانت تتخذ في هذه الانظمة ، لمنحت الدول العربية التي خضعت لوصايتها متسعا كافيا من الوقت لتبني المفاهيم والمؤسسات السياسية الاوروبية . وقد كان ممكنا ايضا ان تعمل الدول العربية في ظل الوصاية الاوروبية على تطوير انماط من الديموقراطية السياسية خاصة بها ، تناسب حاجاتها ومطامحها . ومن جهة ثانية ، فان بعض الزعماء العرب الذين تعاونوا مع الدول الغربية لم يحاولوا البتة ان يوفقوا بين المفاهيم الاوروبية وبين المفاهيم التقليدية المرتبطة بالمصالح المنتفعة من الاوضاع القائمة . وهكذا فشلت الديمقراطية ، منذ البداية ، في الفوز باحترام الشعب ، فانحى باللائمة على المؤسسات الديمقراطية واتهمها بانها عجزت عن اصلاح الحال .

لكن الاستنتاج القائل بحصر المسؤولية في الدول الاوروبية والزعماء العرب عن فشل الديمقراطية قد ينطوي على اغفال الدور الذي لعبته القوى المتأصلة في المجتمع ، في حياة الانظمة السياسية .

والحقيقة هي ان الزعماء العرب الذين شاركوا بنشاط في تحديد شكل الانظمة السياسية التي اقيمت ، استعاروا مفاهيم كانت سائدة في ذلك الحين . اما الدول الاوروبية ، فقد سعت ، بموافقة هؤلاء الزعماء ، الى نشر افكار ومفاهيم سياسية مستمدة من واقع البلاد الغربية ، كانت تعتبر في ذلك الوقت عناصر قوة للمجتمع الغربي . لكن هذه الافكار الغربية الحديثة لم تؤثر في محتوى النظام السياسي وجوهره ، وانما اثرت في بنيته الخارجية فقط . اما الذي اثر في محتواه ، فهو القوى الكامنة في المجتمع العربي التقليدي والظروف المحيطة به . وبكلام آخر ، فقد استعير

من الغرب الشكل وحده ، بينما كانت القوى الفاعلة فيه ، بالضرورة ، مستمدة من الظروف الاجتماعية والاقتصادية القائمة آنذاك ومن التقاليد السابقة . وقد ادى التفاعل بين الشكل والقوى الفاعلة فيه الى تكييف الشكل وفق واقع القوى . ولم يكن ممكنا ان يتحقق التقدم والتنمية في ظل هذا التكيف الذي ادى ، كليا ، الى اخضاع الشكل الذي يمثل الحاجات والمطامح للاوضاع القائمة التي تمثل نماذج وانماط تقليدية . وكان يمكن للاوضاع الداخلية ان تخضع لتغييرات تدريجية مع نمو تقاليد جديدة ملائمة للانظمة الديمقراطية . لكن تغييرات بهذا الحجم كانت تتطلب اما حكومات قوية تستطيع ان تكبح ، او تغير ، المؤسسات السياسية التقليدية ، كما فعلت تركيا الكمالية ، واما ضغوطات خارجية تستطيع ان تحافظ على استقرار الشكل كما رسم في ظل الوصاية الاوروبية . ولم يوجد في البلاد العربية رأي عام مدرك ومسؤول ، بحيث يتيح للقادة المتنورين ان يعتمدوا عليه في تبني المؤسسات الحرة وتعزيزها . وهكذا تحولت المؤسسات الديمقراطية ، كما اشرنا آنفا ، الى مؤسسات اوليغاركية بمجرد انتهاء السيطرة الاجنبية . ونظرة متفحصة الى تجارب تركيا في المفاهيم السياسية الاوروبية تثبت انها كانت اكثر تطرفا من تجارب البلاد العربية . فقد كان على العرب ان يعدلوا النماذج التقليدية للمجتمع قبل ان يتبنوا الانظمة السياسية الجديدة ويطوروها .

الاسلام والديمقراطية

نالت الحركة الدستورية ونظام الحكم التمثيلي او النيابي ، كما اشرنا ، موافقة الفئات المتدينة ، على اساس انهما تنسجمان مع المبادىء الاسلامية في الحكم . وهكذا تمكن المصلحون الاوائل ، بموجب هذه الفتوى التي تبرر المبادىء الغربية ، من اقامة انظمة برلمانية في عدد من الدول الاسلامية . لكن ما ان بدأت هذه المؤسسات بالعمل ، حتى نشب الصراع بين القديم

والجديد واتسعت الهوة بينهما الى حد كاد يتعذر ردمها . صحيح ان اللبراليين تجاهلوا دور الفئات المتدينة عندما نجحوا في اقامة المؤسسات العصرية . وبذلك اثاروا معارضة فئات كهذه ذات مصالح راسخة في المجتمع القائم . وازداد تقريب الشقة صعوبة ، لان كل محاولة جديدة كشفت عن اسباب اعمق للنزاع . وكان المسؤول عن ذلك تناقض عميق متأصل بين فلسفتين سياسيتين .

وكان الاسلام قد طرح ، منذ قرون عديدة ، نظاما سياسيا استقطب ولاء المؤمنين به واحترامهم . وقضى هذا النظام بان السلطة تعود الى الله . ورغم ان المؤمنين بايعوا الخليفة لتنفيذ شريعة الله ، الا انه لم يكن مسؤولا دستوريا امام الشعب ، بل كان هو ورعاياه مسؤولين امام كتاب الله ، وكانت اية مخالفة تعرضهم جميعا ، وبالتساوي ، للعقاب . ويتضح من ذلك ان الشعب مثل في ذلك دورا سلبيا ، لان واجباته الاساسية كانت اطاعة كلمة الله وممثليه الزمنيين على الارض . ونظرية كهذه في الدولة تضع المسؤولية الكلية في الله او ممثليه او في كليهما ، هي نظرية غير ديمقراطية في جوهرها من حيث المبدأ . وكان المؤمنون يحسون بالقناعة والراحة النفسية لان نظامهم السياسي مثالي ولا يمكن لاي نظام آخر تجاوزه او محاكاته . ذلك لان السلطة فيه مستمدة من الله ، الذي هو تجسيد للخير والعدل[١٧] .

وهكذا كان من الطبيعي ان تكون ردة فعل الجماعات المتدينة والمحافظة على محاولات تغيير المؤسسات الاسلامية تحت تأثير الافكار والمفاهيم الغربية بطيئة ، لكن حازمة . فقد اصيبت بالذعر لاعتقادها ان التشريع العلماني سينسخ احكام الشرع التقليدية ويتجاهلها ، كما انها شعرت بالقلق والحيرة لايمانها بان النظام الاسلامي من اساسه قد انتهك بدعوة اللبراليين الى قطيعة كاملة مع الماضي ، والى تبني المؤسسات العلمانية الغربية . وبعد الحرب العالمية الاولى انتهى نظام الخلافة رسميا في تركيا ، وكذلك في البلاد العربية ، وقبل الحكام الجدد

المؤسسات الديمقراطية دون ان يحاولوا تكييفها مع الاوضاع القائمة . اما الشعب فلم يسمح له ان يشارك بالفعل في النشاط السياسي ، فضلا عن انه لم يكن قادرا على ذلك ، بينما باعدت المنافسات الحادة بين القادة الظامئين الى السلطة وفرقتهم . وهكذا فشلت الديمقراطية في اكتساب احترام الشعب او ولائه ، كما فعلت الشريعة الاسلامية والنظام الاسلامي في السابق . وفوق هذا كله ، فقد فشلت الديمقراطية في بعث الاسلام وتضميد جراح الكبرياء العربية . لكن الفئات المتدينة لم تطرح برامج اصلاحية بناءة تدمج افضل ما في المفاهيم الاسلامية بأفضل ما في المفاهيم الغربية ، بل اكتفت برفع شعار « العودة الى الاسلام » . وهكذا استمر النزاع بين الفئات المتدينة والفئات اللبرالية دون حل : هذه ترفض النظام الاسلامي باعتباره لا يتفق مع ظروف الحياة المعاصرة ، وتلك تصب جام غضبها ، وقد شاهدت انتهاك حرمة الاسلام وتعاليمه في تركيا ، على اولي الامر من الحكام لانهم سمحوا بمثل هذا التغيير . والحق ان الاسلام لم يفسح في المجال امام نمو المؤسسات الديمقراطية ، رغم ان المدافعين عنه واصلوا القول بان الاسلام ديمقراطي في جوهره[١٨] .

الديمقراطية في ظلال القومية

ترتبط الديمقراطية المستندة الى مبدأ الموافقة الشعبية ارتباطا وثيقا بفكرة القومية . ومن ناحية ثانية ، ليس من المتوقع ان تستجيب امة للنداءات القومية ما لم تكن في صدد اتخاذ قرارات قومية رئيسية بشكل مباشر او غير مباشر . وكان اللبراليون الذين دعوا الى تبني المؤسسات الديمقراطية في البلاد العربية قادة وطنيين سعوا الى اقامة انظمة سياسية جديدة على اسس قومية . وكان هؤلاء ، قبل الحرب العالمية الاولى ، نخبة من الشباب . لكن اراءهم بدأت تنتشر بعد الحرب بين الجماهير كردة فعل على وقوع بلادها تحت السيطرة الغربية . واصبحت القومية عقيدة مثالية قائمة ركبت موجة الاندفاع الاسلامي

التقليدي ، فاكتسحت العالم العربي من المحيط الاطلسي الى المحيط الهندي . وكانت الانتفاضة في بلد هنا اشارة للثوريين في بلد هناك . ولعل افضل تعبير عن ذلك الشعور العاطفي ما قاله ماريشال ليوتي في وصفه العالم العربي بأنه « صندوق اصوات متجاوبة »

وكان من نتائج ذلك ان برز قادة سياسيون ربطوا انفسهم على نحو علني وصريح بالاهداف القومية . اما انصار الديمقراطية فقد ايدوا ، من حيث المبدأ ، الاهداف القومية . الا انهم خسروا تأييد الجماهير . فالديمقراطية والنفوذ الاجنبي كانا يعنيان شيئا واحدا في نظرها . وكثيرا ما فسر اصرار أنصار الديمقراطية على الحريات الديمقراطية بانه ضار بالمصلحة القومية . ذلك لان الجهود التي تبذل في توطيد الحكم الديمقراطي قد تنصرف عن النضال ضد السيطرة الاجنبية الى حصر الاهتمام بالقضايا الداخلية . وهكذا استقطبت الدعوة الى « الوحدة القومية » تأييدا جماهيريا اكثر من اية دعوة اخرى . فهي تقتضي اخضاع التباين في وجهات النظر حول القضايا القومية لهدف واحد هو الاستقلال الذي لا يتحقق الا بعمل مشترك . فلا عجب ان يهلل الناس ويكبروا للقادة الذين نادوا بالوحدة القومية وطالبوا بالتضحيات في سبيل القضاء على السيطرة الاجنبية ، بدل القادة الذين دعوا الى الحريات الديمقراطية وناقشوا امرها في المجالس النيابية [١٩] .

ولم يفهم القوميون فكرة الحرية التي طرحها الزعماء الديمقراطيون فهما كاملا . اذ كانت الحرية في نظر اولئك تعني التحرر من السيطرة الاجنبية ، لا من الحكم الاستبدادي . لذلك لم يسمحوا باي نقد لسياساتهم في البرلمان ، لانهم نظروا الى الهدف القومي على انه مقدس وفوق النقد . وقد عبر سعد زغلول افضل تعبير عن مشاعر الزعماء القوميين الحقيقية في البلاد العربية الاخرى ، حين رد على اخصامه السياسيين قائلا لهم بان

من يتحداه يتحدى المصلحة المصرية القومية . وهذا مع العلم ان زغلول ناضل ضد استبداد الملك وفي سبيل تثبيت رقابة البرلمان على الحكومة ، بمقدار ما ناضل ضد بريطانيا .

ولعل القوميين لم يبتعدوا كثيرا عن الواقع السياسي حين اصروا على التحرر من السيطرة الاجنبية . ذلك لان الفرد لا يستطيع ان ينال الحرية الحقيقية ما دام بلده لم يتحرر من العبودية الاجنبية . لكن الزعماء القوميين ابدوا ، ويا للمفارقة ، نزعة استبدادية تقليدية تتنافى مع الحرية الشخصية في اللحظة التي نالت فيها البلاد استقلالها القومي . ولم تكن هذه النزعة جديدة على الحياة الاسلامية السياسية ، لكن الرغبة الملحة في بلوغ الاهداف القومية حالت دون رفض دعاة اللبرالية لها على اساس انها لا تنسجم مع فعالية المؤسسات الديمقراطية .

دور الاحزاب السياسية

اعتبر نظام تعدد الاحزاب في الغرب على انه قاعدة اساسية للديمقراطية البرلمانية ، رغم ان الدساتير المكتوبة لم تحتو نصوصا خاصة بالاحزاب السياسية . ولا ينتظر من مثل هذه الاحزاب ، وهي تعمل في اطار النظام السياسي ، ان تستهدف تقويض مبادىء الدساتير وروحها ، بل ان تسعى الى تحقيق اهدافها بوسائل برلمانية . اما الحزب الذي يعارض اسس النظام السياسي الذي يعمل في ظله ، فانه يتحول الى حزب ثوري ولا يبقى مجرد « معارض موال » . وقد اتهمت الانظمة الديمقراطية في الغرب هذه الاحزاب بخيانة النظام الديمقراطي واعتبرتها غير شرعية .

ولم يعترف النظام الاسلامي بالاحزاب السياسية ولم ينظر الى ما قام منها على انه من قبيل المعارضة الموالية ، بل على العكس ، نظر الى هذه الاحزاب كبدع ، واعتبر مبادئها مخالفة تامة لسنة الحكم . وقد عمقت الخلافات المذهبية الصراعات السياسية ، رغم انها قد تكون نجمت عن خلفيات اجتماعية

واقتصادية متباينة . وما ان سلكت الاحزاب السياسية المذهبية المعارضة اسلوبا ثوريا في العمل ، حتى وصمتها السلطات الدينية بالكفر وسحقتها الدولة بسلاح العنف . وما يزال هذا الاجراء الذي تميزت به الحياة السياسية عبر التاريخ الاسلامي نمطا متوارثا في المجتمع الاسلامي الحالي (٢٠) .

وما ان قامت الانظمة السياسية الجديدة في البلاد العربية حتى انبثقت فيها رغبة عميقة في تنظيم احزاب سياسية على النمط الغربي ، باعتبارها ضمانة اساسية وفعالة للحكم الديمقراطي . لكن الاحزاب السياسية التي انتظمت تحت هذه الظروف تنكرت للنماذج المتعارف عليها تاريخيا ، كما رفض بعضها ان يتصرف « كمعارضة موالية » بحجة مقاومة السيطرة الاجنبية . وهكذا انقسمت الاحزاب السياسية ، منذ بداية تكوينها ، الى احزاب مؤيدة للحكومة واحزاب معارضة لها . وكان الخلاف الاساسي الذي فرق بينها يتصل بافضل السبل الى انهاء السيطرة الاجنبية في اسرع ما يمكن . وانهمكت الاحزاب المعارضة في نشاط معاد للحكومة ، معتمدة على تأييد الذين تتساوى في نظرهم الاحزاب الموالية (بما في ذلك الحزب الحاكم) والنفوذ الاجنبي . وكانت الاحزاب المعارضة ، في عملها هذا ، منسجمة مع الانماط المتعارف عليها تاريخيا للنشاط السياسي . الا ان الاجراءات الديمقراطية خضعت في هذه الحالة للاعتبارات الوطنية ، فنظر الناس بعين الريبة والاستياء الى كل زعيم يقبل بمنصب مرموق في الحكومة او يكون مستعدا للعب دور المعارضة الموالية في البرلمان . ولم تمنح الثقة الا لاولئك الذين اثبتوا انهم معارضون للحكومة ، وانهم ربطوا اهدافهم « بالمصالح القومية » ، وانهم يهاجمون النفوذ الاجنبي بعنف . فاصبحت « الوطنية » هي المعيار الذي يميز مجموعة من الاحزاب عن مجموعة اخرى ، لا البرامج او النشاطات البرلمانية . فما ان انتهت السيطرة الاجنبية حتى

ماتت هذه الاحزاب « الوطنية » ميتة طبيعية ، لان مبرر وجودها قد زال .

اما الاحزاب التي عاشت بعد الاستقلال ، فقد فشلت في ان تعيد تنظيم نفسها على اسس ديمقراطية . ذلك لان القيادة والولاء الحزبيين اعتمدا على الارتباط الشخصي والعائلي اكثر مما اعتمدا على التأييد العام . واصبحت الاحزاب تمثل حفنة من الشخصيات تتحلق حول زعيم سياسي ، دون ان تبذل اي جهد للاتصال بالجماهير . هكذا فشل حزب الوفد المصري ، مثلا ، في دعم النظام البرلماني عن طريق تثقيف الشعب بالمبادىء والوسائل الديمقراطية . وذلك رغم حقه في الادعاء بانه استقطب تأييدا شعبيا يفوق ما استقطبه اي حزب آخر في البلاد العربية .

افتقاد الرأي العام المتنور

يلعب الرأي العام في الدول الغربية دورا لا غنى عنه في المؤسسات الديمقراطية . فالنظرية الديمقراطية تستند الى قاعدة تزعم بان الحكومة هي اداة لخدمة الشعب ويجب ان تخضع لرقابته . وقد يكون الرأي العام غامضا ومتأرجحا في كثير من الحالات ، لكنه يصبح حازما في قضايا معينة تتصل بالسياسة الوطنية ، بحيث لا يسمح لحكومة ديمقراطية ان تبقى في الحكم اذا ما كانت سياستها تسير في خط معارض له . لكن الرأي العام لا يستطيع ان يلعب اي دور مهم اذا لم تتوفر لدى الشعب نسبة عالية من التعليم ، واذا لم يبق الشعب مطلعا باستمرار على الشؤون العامة .

اما في المجتمع الاسلامي التقليدي فلم يبذل اي جهد مقصود لاشراك الشعب اشراكا فعالا في مسائل الحكم .. وما ذلك الا لموقف الشعب السلبي من السلطة ،والى الهوة الواسعة التي تفصل الحكام عن المحكومين . وكان رجال القبيلة في المجتمع القبلي يطيعون شيوخ القبائل ، لكن القبيلة بمجموعها كانت تنظر الى السلطة المركزية على انها قوة غريبة عنها ، كما كانت تنظر

الى المجتمع الحضري نظرة ازدراء وشك . وهكذا انهمكت السلطة الاسلامية ، لقرون عديدة ، في جمع الضرائب وانشاء جيوش من المرتزقة في محاولة لحماية سكان المدن من غزوات البدو . واذعن سكان المدن من جانبهم للسلطة الاستبدادية باعتبارها ضمانا يحميهم من الغزو والنهب .

ولم تقم الدولة الاسلامية على اية قاعدة تعطي الشعب حق الحد من سلطة الحاكم ، حتى لو تجاوز احكام الشرع الالهي . صحيح ان الخليفة كان يبايع من الشعب ، لكنه لم يكن مسؤولا امام الشعب ، سواء في النظر او في الممارسة . وكان على الخليفة ان يستشير العلماء في مسائل معينة ، كتلك المتعلقة بتفسير الشرع والدين . لكنه اذا لم يفعل ، او اذا تجاهل مشورتهم ، فكل ما كانوا يستطيعون فعله هو ان يحذروه من مغبة افعاله وان يصلوا لله عسى ان يغير من حاله ويهديه سواء السبيل . وقلما حاول العلماء ان يؤثروا في الخليفة باللجوء الى الرأي العام ، بل كانوا يدعون الناس ، وقد شهدوا التبدل المستمر في حال الخلفاء والاضطراب في الحياة الاسلامية السياسية ، الى الهدوء والانصياع للسلطة ، بدل تحريضهم على التمرد والثورة . ذلك لانهم آمنوا بان الطغيان افضل من الفوضى والاضطراب ، وان الحكم الاستبدادي يضمن سلامة النظام العام اكثر من مقاومة الحاكم الظالم . وهكذا اتسعت الشقة بين الحكام والمحكومين على مرور الزمن ، بحيث عجز الرأي العام عن الاتيان بما من شأنه ردمها او تقريبها .

وبدأ الزعماء العرب، بعد ان اقيمت المؤسسات الديمقراطية في البلاد العربية في سني ما بين الحربين ، بتربية الرأي العام . وذلك على امل ان يصلوا بمساعدته الى السلطة ، وان يحققوا اهدافا معينة بعد فوزهم بها . وكثيرا ما نجح هؤلاء الزعماء في اثارة الرأي العلم ، عن طريق الصحافة والاذاعة ، بحيث اصبح العنف في اثناء الازمات من شؤون الحياة اليومية . وكانت

المعارضة تتهم الحكومة بالخضوع للضغوط الاجنبية .. وكانت الحكومة تثبت عجزها ، مرارا ، عن السيطرة على العنف والتظاهرات التي عمت الشوارع . فاثارة شعب مهيأ سلفا للوقوف ضد السلطة اسهل بكثير من اية محاولة لكبح حماسته . وهذا ، بالطبع ، لا يساعد الحكومات على رسم سياستها وفق المطالب العامة . وقد سعى القادة المتنافسون على السلطة الى استغلال الرأي العام بدلا من جعله حكما في هذا التنافس . ولم يكلف هؤلاء القادة السياسيون انفسهم ، سواء في السلطة او خارجها ، اعناء تنوير الجمهور او تهيئته للعب دوره الصحيح في العمليات الديمقراطية . بل انهم ابقوه في جهل مطبق بالمسائل العامة وامتنعوا عن مخاطبته بصراحة ، لا سيما انهم كانوا يقطعون على انفسهم وعودا متطرفة لا يمكنهم وفاءها . وهكذا ظل الجمهور مضللا لا يسمع الا تراشق الاتهامات بين القادة دون ان تكون لديه اية فكرة ، مهما كانت بسيطة ، عن الخلافات التي تفرق بينهم .

وكيف يمكن للرأي العام ان يصبح متنورا في مجتمع مصاب بالفقر والجهل . فقد ظلت نسبة التعليم منخفضة على مدى اجيال عديدة ، مما ابقى الجماهير راتعة في الجهل وخاضعة للخرافات والمعتقدات البالية . وبعد قيام الانظمة الوطنية ، برز اهتمام شديد بمباشرة التعليم الابتدائي ، فاصبح التعليم الابتدائي اجباريا في بعض البلدان . ولم يكن متوقعا حدوث اوتفاع مفاجيء في نسبة التعليم ، مع انها ارتفعت في سوريا ولبنان باسرع مما ارتفعت في الاماكن الاخرى . وأنى للنداءات العاطفية التي اطلقها الزعماء العرب ان تخلق رأيا عاما متنورا . فالجماهير التي لم تعرف دورا لها غير دور النضال في سبيل ازالة النفوذ الاجنبي وتحقيق الاستقلال ، قصرت عن فهم تلك الشعارات المعقدة التي كان يطلقها المصلحون الشباب ، او تلك المناورات التي كان يقوم بها السياسيون المحترفون . واذن ، ليس بمستغرب ان تكون

جماهير كهذه غير جاهزة للمشاركة الفعالة في الاجهزة الديمقراطية او ان تدرك قيمة اساليبها المعقدة .

الديمقراطية في مجتمع غير مهيأ لها

قوبلت الديمقراطية ، كما اشرنا ، بمعارضة العناصر المتدينة والمحافظة التي اعتبرتها منافية لنماذج الحكم التقليدية . ثم انها فشلت في كسب تأييد عامة الشعب الذين هم العمود الفقري لاي مجتمع ديمقراطي ، خصوصا ان الطبقة التي تربط مصالحها بمصالح الديمقراطية لم تكن موجودة اصلا . ففي اوروبا الغربية ، رفعت طبقة متوسطة قوية لواء الديمقراطية ووقفت في وجه جبروت الطبقات المحظوظة والاقطاع . ولم توجد مثل هذه الطبقة المتوسطة في العالم العربي ، ما عدا لبنان ، حيث بدأت الديمقراطية تشق طريقها[٢١] . اما في البلدان الاخرى التي تتكون اساسا من مجتمع ذي طبقتين ، فالنظام الديمقراطي لم يقم بتاتا او انه خضع للقوى الاستبدادية بعد قيامه بوقت قصير .

وكان المجتمع الاسلامي ، منذ العصور الوسطى ، منقسما الى بدو وحضر من جهة ، والى نخبة حاكمة ثرية نسبيا وجماهير مستغلة من جهة اخرى . ولم تظهر الى الوجود طبقة ذات شأن تتوسط القلة الغنية والكثرة الفقيرة ، بحيث تردم الهوة بين الطبقتين . ومن الطبيعي ان يؤدي هذا الانقسام بين السكان الى تنافس مزدوج بين البدو والسلطة المركزية ، وبين القلة الحاكمة والجماهير . وكانت المناطق الصحراوية في العالم العربي مأهولة برجال من القبائل لا مهنة لهم الا القتال . وحين كان الخلفاء اقوياء الى حد يمكنهم من اعلان « الجهاد » ضد الكفار في البلدان المجاورة ، التزم هؤلاء الرجال بالولاء للسلطة المركزية . ذلك لان طاقتهم الفائضة كانت توجه ضد العدو الخارجي ، ولانهم كانوا ينعمون بنصيب وافر من الغنائم . لكن ما ان تضع الحرب اوزارها ، حتى يوجهوا طاقتهم المخزونة ضد الحضر ، فيصبحوا خطرا حقيقيا يتهدد السلطة المركزية . وقد

جاء زمن اصبحت فيه مشكلة حماية المدن منهم في طليعة هموم الخلفاء وولاتهم ، ثم الزعماء الاقطاعيين بعد اندثار الخلافة العباسية . اما السلاطنة العثمانيون الذين سيطروا على البلاد العربية في القرن السادس عشر ، فقد تبنوا سياسة تقوم في الاساس على سحق القبائل . وبذلك زادوا في توتر العلاقات بين سكان المدن والقبائل من ناحية ، وبين القبائل والسلطات المركزية من ناحية ثانية . واستمر الوضع على هذا النحو الى اواخر القرن التاسع عشر ، حين اقدم الباب العالي على سياسة التوطين التي قضت بمنح شيوخ القبائل في سوريا والعراق اراضي زراعية . وقد ساعدت هذه السياسة على تطويع الشيوخ والغاء الصفة القبلية عن اتباعهم ، كما انها عززت سلطة الاقطاعيين . اما الحكومات التي قامت حديثا في سوريا والعراق وشرقي الاردن ، فقد اثبتت فشلها في السيطرة على القبائل او كسب تعاونها الكامل ، مع انها سعت لتوطينهم وتشجيعهم على العمل الزراعي . وكثيرا ما ثار شيوخ القبائل ، وخاصة في العراق ، ضد الحكومة دفاعا عن حقوقهم الاقطاعية[٢٢] .

اما سكان المدن ، فانقسموا الى طبقة صغيرة على شيء قليل او كثير من الثراء ، والى جماهير تعيسة ومستغلة كان العديد منها ، وما يزال ، دون مساكن او ارض او مدارس ، او حتى ملكية شخصية ، بل هددت المجاعة والامراض الكثيرين منها . وكانت الشقة بين هذه الطبقة وبين طبقة الاثرياء على شيء قليل او كثير من الاتساع ، بحيث لم يحلم الذين في اسفل السلم حتى بالارتقاء درجة واحدة . اما ذوو المصالح من المحظوظين فوقفوا ، في الماضي كما في الحاضر ، الى جانب اية سلطة في الحكم ما دامت تحمي مواقعها . وبلغ اليأس بعامة الشعب من تحسين حالهم بحيث اصبحوا مصدر قلق رئيسي . واذا كانوا قد ثاروا في الماضي لاسباب متنوعة ، كالفوارق الدينية او المذهبية ، فهم اليوم يؤخذون بالشعارات العقائدية المثالية ،

لكنهم يتململون في واقع الامر من الاحوال الاقتصادية والاجتماعية البائسة التي يجدون انفسهم فيها .

واذن ، لا يمكن لنا ان نتوقع ازدهار الديمقراطية في بنية اجتماعية معقدة تمزقها منافسات عمودية (القبائل مقابل سكان المدن) ومنافسات افقية (الاغنياء مقابل الفقراء) وتخلو من طبقة متوسطة ذات شأن . لذلك كانت الديمقراطية مولودا اصطناعيا وضعته الفئات اللبرالية ، آملة ان يتمكن المستفيدون منه ، من استقطاب القوة الكافية الكفيلة بدعمه . وليس من شك في اننا لا نتوقع ان تنمو طبقة متوسطة نموا سريعا في بلدان زراعية في غالبيتها ، حيث للاقطاعية جذور راسخة من زمن طويل (٢٣) . وحين بدأت طبقة متوسطة صغيرة في النمو بعد الحرب العالمية الثانية في سوريا والعراق ، كان الجيل الجديد غير قادر على المشاركة في الميدان السياسي الذي كان خاضعا لسيطرة السياسيين القدامى . واذ اخذ يراهن على كسب تأييد العمال والفلاحين ، بدلا من الطبقة المتوسطة الصاعدة ، سدد ضربة اخرى الى الديمقراطية(٢٤) .

الحرية الفردية والديمقراطية

تسعى الديمقراطية ، كما هي في الغرب ، الى تأكيد حرية الفرد ولو احيانا على حساب مساواته بالاخرين في النظام الاجتماعي . ويمكن للديمقراطية السياسية التي تصر على المبادرة الفردية والنشاط الاقتصادي الحر ان تؤدي حتى الى فروقات جوهرية في الثروة والمكانة الاجتماعية . لذلك فان العقائد المثالية التي تعد الجميع بحقوق وفرص متساوية ، ولو بالانصياع الى حكم استبدادي ، تجذب شعبا اعتاد على هذا النمط من الحكم قرونا طويلة ، اكثر مما تجذبه الحرية الفردية التي تسمح للقلة بالاثراء على حساب الكثرة .

ومما اضعف ثقة العرب بالديمقراطية ان الحرية وحق النقد السياسي اصبحا صنوين ، فانهمكت الصحافة بهجمات شرسة

وقحة على الاخصام السياسيين . وعكس انعدام وجود اية ضوابط بين الزعماء المتنافسين والسياسيين المحترفين عدة نشاطات سياسية فاجرة ، متعصبة ، متحللة من القيم . وظهر هذا جليا في الانتخابات العامة وفي صحافة على شيء قليل او كثير من الحرية . لكن حظر الحرية ، من جهة اخرى ، في مرحلة ما قبل الديمقراطية ، ادى الى دسائس ومؤامرات سياسية سرية لم يكن يعرف بها الناس الا عندما كان يلقى القبض على المتآمرين او عندما يحدث تغيير في الحكام . ومع ان الحرية التي ضمنتها الحياة الديمقراطية نجحت في كشف مساوىء السياسة التقليدية ، الا انها فشلت في وضع حد لها . وليس من شك في ان الديمقراطية تتحمل اللوم هنا ايضا . وبالاضافة الى ذلك ، فقد وقع الجهاز الاداري الذي اقيم لتوفير العدل وتسيير شؤون الحكم بكفاءة ، هو الاخر ، فريسة ما عهده الشعب من محسوبية ورشوة وفساد ، رغم صرامة الحفاظ على ظواهر الاجراءات البيرقراطية التي استمدها هذا الجهاز من الغرب .

وكانت الديمقراطية ، من ناحية اخرى ، امرا غير مألوف عند رجال القبائل وشيوخها الذين لم يتمكنوا من استيعاب اساليبها المعقدة . صحيح ان المجتمع القباي تمتع بديمقراطية اجتماعية من نوع معين ، لكن الديمقراطية السياسية كانت على خط معاكس لانماط الحكم التقليدية التي كان الشيخ بموجبها يصدر قراره النهائي ، بعد الاستماع الى الاراء المتعارضة ، دون ان يتقيد بنصيحة مستشاريه . ورغم ان شبيخ القبيلة كان « الاول بين انداد » الا انه كان يدير امور الحكم بصلاحية مطلقة ، منسجما في ذلك مع انماط السلطة التقليدية . والحوار التالي هو افضل مثال عن وجهة نظر شيخ قبيلة في الديمقراطية ، حين قيل له بانها ستؤدي الى مشاركة قبيلته له بالسلطة :

« جاءنا مرة شيخ من قبائل شمر بناء على دعوة (من نقيب بغداد السيد عبد الرحمن الكيلاني رئيس وزراء العراق في ١٩٢١) . قال له النقيب « هل انت ديمقراطي ؟ » اجاب الشمري بعد ان احس بشيء

من الاهانة « كلا والله ! انا لست مغراطي . ماذا تعني بذلك ؟ » قال النقيب منشرحا « انا شيخ الديمقراطية » فما كان من الشيخ الذي احس بانه ارتكب خطأ بجوابه الا ان قال « استغفر الله ، اذا كنت شيخ المغراطية فانا واحد منهم وانا رهن اشارتك . لكن ما هي (المغراطية) ؟ قال النقيب « الديمقراطية تعني المساواة . لا كبير ولا صغير ، بل الكل متساوون (في السلطة) . » هنا افاق الشمري من ذهوله وقال ، بعدما احس بان سلطته القبلية ستزول منه ، « اشهد الله بانني لست مغراطي ؟ » (٢٥)

ومع بروز العقائد المثالية المتنافسة التي رفع لواءها المتدينون الذين عارضوا الديمقراطية منذ البداية ، او الشباب الذين خيبت آمالهم نتائج العمل الديمقراطي ، اصبحت الديمقراطية مسألة ميئوسا منها تماما . وهكذا حكم العرب على الديمقراطية من خلال النتائج التي رأوها حتى الان في بلادهم ومن عدم ادراكهم الطاقات الكامنة في الديمقراطية . وهم الآن قد توصلوا الى الاقتناع بان قادتهم خدعوهم وبان الديمقراطية فشلت في ان ترتفع الى مستوى توقعاتهم .

الفصل الرابع

انبعاث الاسلام

« يبعث الله على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الامة أمر دينها » .
حديث شريف

كان الاسلام ، لدى المؤمنين ، طريقة في الحياة لم يشك اي مؤمن ، على مدى قرون عديدة ، في شرعيتها وكمالها . وحين بدا الانحلال في المجتمع الاسلامي واضحا ، وحين فشلت الاجراءات الاصلاحية المقتبسة عن الغرب في احياء الاسلام ، عانى كل مسلم ورع من أزمة اخلاقية . فهو لم يصدمه كون المؤسسات الاسلامية استبدلت بمؤسسات غربية وكون التشريع العلماني طغى على الشريعة الاسلامية وحسب ، بل صدمه ايضا كون الدول الغربية انتهكت حرمة الديار الاسلامية دون وازع . واذا كان دعاة الاصلاح قد فشلوا في الاتفاق على منهج بناء مقبول من الجميع ، فلانهم افتقدوا قاعدة مشتركة تلتقي بها وجهات نظرهم المتباينة . هذا مع العلم ان مثل هذه القاعدة قد وجدت ، لفترة من الزمن ، حين دعا جمال الدين الافغاني الزعماء الدينيين الى تأييد الحركة الدستورية . لكن عملية التفاعل بين الاسلام والفكر الغربي لم تطلق على مداها في هذه الفترة القصيرة ، فعانت الحركة الدستورية من نكسة ادت الى تحول جذري في مدلول الفكر الاسلامي .

وحين زالت الخلافة ، اقيمت المؤسسات العلمانية بتأثير الافكار الغربية ، عقب الحرب العالمية الاولى ، استاءت الجماعات الدينية في البلاد العربية وعادت الى الاهتمام باصلاح الاسلام وفق الخطوط التقليدية . واعرب عامة الزعماء الدينيين ،

وقد دمجوا الغيرة الدينية بالقومية ، عن افكارهم في الاصلاح ، باساليب تختلف كثيرا عن اساليب المصلحين المتحررين الاوائل . لكن هؤلاء الواعظين كانوا اعجز من ان يطرحوا برنامجا بناء يؤلف بين افضل ما في الاسلام وبين المفاهيم الغربية الجديدة المتبناة . الا ان هذه الاتجاهات تستوجب بحثا موجزا في منشأ الحركة التحديثية .

تحديث الاسلام

كان على مؤيدي اعادة بناء النظام الاسلامي ، برغم تعلقهم الشديد بالماضي الغابر ، ان يواجهوا الخطر الخارجي المباشر ذاته الذي واجهه المصلحون اللبراليون . فبنتيجة الضغط الاجنبي عانت السلفية الاسلامية ، كالحركة « التغريبية » ، من الضعف المتأصل ذاته : اي الحاجة الى الدفاع عن النفس ازاء التفوق الاوروبي ، مما دفع بعض الزعماء الى اتخاذ موقف دفاعي ، بخلاف الذين حصروا اهتامهم بالاصلاح . وبلغ بهؤلاء الدفاعيين الذين غالبا ما سميت حركتهم بالدعوة الى الوحدة الاسلامية انهم كانوا اكثر انشغالا بالرد على ناقدي الاسلام الاوروبيين وبالتنديد بجميع الداعين الى اقتباس الافكار الاوروبية من الانصراف الى وضع برامج اصلاحية ايجابية . حتى انهم اتهموا هؤلاء بخيانة الحضارة الاسلامية وبتدمير الاسلام نفسه عن سابق تصور وتصميم . وكثيرا ما دفع هذا الموقف السلبي عامة الزعماء الدينيين الى اثارة العواطف الشعبية والتعصب الديني ، مما حمل الكتاب الغربيين على وصم حركة الوحدة الاسلامية هذه بالحركة الرجعية . والحق ان انصار الوحدة الاسلامية لم يقدموا اية افكار بناءة في موضوع الاصلاح ، باستثناء مفهوم غامض للوحدة الاسلامية واعادة النظام الاسلامي .

وكان من المحتمل ان تظل حركة الوحدة الاسلامية سلبية ورجعية لو لم يتح لها حافز ايجابي في جمال الدين الافغاني

(١٨٣٩ — ١٨٩٧) . فقد مثل الافغاني ، شأن الزعماء الاوائل الداعين الى احياء التراث ، روح الحركة الاصلاحية ورفع لواءها ، دونما حاجة الى الاعلان عن نفسه بانه المهدي او بانه مصلح عصره . وهو بعد ان امضى فترات قصيرة في وظائف حكومية رفيعة في افغانستان وايران ، زار اقطار اسلامية عدة ، كما زار العواصم الاوروبية الرئيسية . وبدا في محاولاته الرامية الى تحرير المسلمين من سباتهم ومن الحكم الاجنبي ، محرضا يسعى لتجنيد الجماهير ضد الحكام الظالمين . وقد مكنته طاقته وشجاعته ولباقته من اثارة روح السخط اينما حل . ولم يتورع عن اللجوء الى الاساليب العنيفة لتحقيق اهدافه ، لانه لم يكتف بالتقدم البطيء الذ ي‌انجزه الحكام المسلمون .

ولم يكن هدف الافغاني ان يوحد كل ديار الاسلام تحت حاكم واحد (كما لمح بعض من كتبوا سيرته) او ان يستعيد مجد الاسلام وجبروته باثارة الحماسة الدينية ، بل كان هدفه المباشر تحرير المسلمين من الظلم الداخلي ومن الاعتداءات الاجنبية[1] .

وتكمن اهمية موقفه من الاصلاح في محاولته دعم الزعماء الدينيين الذين سعوا الى بعث الاسلام من جهة ، وفي نظرته المتسامحة الى الذين ايدوا تبني الحضارة الاوروبية من جة اخرى . وذلك بالرغم من انه رأى بعض المساوىء لدى الفريقين . وقد آمن الافغاني ، استنادا الى تجربته المباشرة ، ان قوة اوروبا تكمن في العلم الحديث والتكنولوجيا . ولهذا قال لمعاصريه بان الاسلام ما كان يوما ضد العلم . فالتاريخ يثبت ان اهل العلم لاقوا تشجيعا عظيما عند ازدهار الاسلام . وقال ايضا ان العالم المسيحي أحرز القوة والتفوق بتأثير تقد م‌الاسلام العلمي . لذلك حث المسلمين على اكتساب المهارات العلمية والتقنية الاوروبية ، واكد لهم ان الاسلام لم يحل ابدا دون ذلك . لكنه ، في الوقت ذاته ، دعا الى الحفاظ على الدين الاسلامي والقيم الاسلامية[2] . ولعل دمجه المادية الاوروبية بالروحانية الاسلامية هو اهم اسهام له في الفكر

الاسلامي . فبذلك شق الطريق امام المفكرين الآخرين الذين حاولوا ردم الهوة بين مؤيدي الفكر الغربي ومؤيدي الفكر الاسلامي . ورغم كونه مفكرا لامعا ، فانه لم يهتم باعادة صياغة افكاره في نظام فكري متناسق . فهو كثيرا ما اعرب عن ارائه بعبارات مجردة ، دون اية محاولة لتبيان علاقتها بالحياة اليومية وهمومها . وهو لم يكن صبورا على وضع كلماته على الورق ، مفضلا مخاطبة الناس في المجالس الخاصة والعامة . وما ذلك الا لانه كان يعتقد ان كلماته قد تعطي التأثير المرجو ، اذا ما عبر عنها ببلاغة ولباقة . وهكذا انتقلت اهدافه الى تلامذته الذين حاولوا ان يخرجوها في برنامج اصلاحي يكون اكثر عملية وتناسقا ، في ظروف تسمح بحرية في التعبير اوسع من تلك التي كان يسمح بها الحكم العثماني [٣] .

لكن الافغاني ، وقد نفد صبره من اعداد جيل جديد يمكن ان يحقق اهدافه ، حاول ان يختصر طريق الاصلاح بالبدء من قمة الهرم الاجتماعي . الا ان فشل النداء المباشر الذي وجهه الى رؤساء الدول والحكومات بالشروع في الاجراءات الاصلاحية ، اثبت عقم اسلوبه . ذلك انه ادى الى صدام عنيف مع المنتفعين من الاوضاع القائمة . اما تلامذته ، فقد تجنبوا الصراع المباشر مع الحكام واستعاضوا عنه بتبشير عامة الناس بفوائد الاصلاح ، وبالانصراف الى تعميق معناه .

وهكذا انتشرت الافكار الاصلاحية التحررية على يد تلامذة الافغاني في مصر ، بعد فترة وجيزة من بدء الاحتلال البريطاني ، وفي جو من الحرية النسبية . لكن هؤلاء التلامذة استمروا على خطهم السابق ، فتجنبوا التحريض السياسي ضد الحكام الفرديين وركزوا على الاصلاح الاجتماعي والديني . وقدمت شروحاتهم للاسلام نموذجا عما يؤول اليه بلد اسلامي ما ، اذا هو تبنى برامجهم الاصلاحية . لكن تأثيرهم ظل محصورا ، رغم هذا ، في مصر وحدها . وكان محمد عبده ، شيخ تلامذة

الافغاني ، هو الذي نشر الافكار التحررية بقوة وشجاعة ، رغم ان آخرين ، كسعد زغلول (مؤسس حزب الوفد) على سبيل المثال لا الحصر ، ركزوا على مناحي الاصلاح الاخرى . وليس هدفنا ان نعرض افكار محمد عبده ومقترحاته الاصلاحية بالتفصيل ، الا فيما يتعلق بقضية التحديث . غير ان حياته واعماله ، خاصة تلك التي نشرها وشرحها محمد رشيد رضا ، تستحق دراسة اكثر تفصيلا . ولهذا ، فانني اشير على القارىء بان يعود الى الاصول [٤] ، حيث تناول عدد من الكتاب بعض جوانب حياته واعماله بشكل واف [٥] .

اكتسب محمد عبده معرفة كاملة بالاسلام خلال سني دراسته في جامعة الازهر بالقاهرة [٦] . لكنه رأى ، منذ صغره ، عقم الاسلوب القديم في التعليم الذي شدد على الذاكرة بدل التفكير التأملي . واستهوته في البداية الفلسفة الغيبية ، مما شجعه على الانعزال عن المجتمع . لكنه ، تحت تأثير الافغاني الذي جاء مصر في ١٨٦٩ (وجاء مرة اخرى في ١٨٧١ — ١٨٧٩) ، ابتعد عن الغيبية ودخل معترك الحياة العامة ، فكان له دور فعلي في الحركة الوطنية بقيادة عرابي . ثم انه كان من مؤيدي اقامة حكومة تمثيلية . لكن فشل حركة عرابي ، ثم نفيه زهاء ست سنوات ، عمل على تغيير نظرته الى الاصلاح تغييرا تاما . وفي المنفى التحق بالافغاني في باريس واشترك معه في التحريض السياسي . ثم عاد الى بيروت في ١٨٨٥ ، حيث قضى ثلاث سنوات ، كرس فيها جهوده للكتابة والقاء المحاضرات . وبدأت آراؤه الاصلاحية تتخذ شكلا مستقلا عن تأثير معلمه . وحين عاد الى القاهرة في ١٨٨٨ ، كرس بقية حياته (توفي في ١٩٠٥) للاصلاح الاجتماعي والديني ، كقاضي ، وكمفتي الديار الاسلامية ، وكعضو المجلس التشريعي . وبقي تأثيره خالدا في حركة الاصلاح الديني .

وقد استند عبده في نظراته الى الاصلاح الاسلامي الى

فرضيتين اساسيتين هما : اولا ، ان للدين في حياة الامم ، وخاصة تلك التي يعتمد نظامها الاجتماعي على الدين ، دورا لا مناص منه . وثانيا ، لتلبية متطلبات الحياة المعاصرة ، يجب قيام مؤسسات جديدة ومهارات فنية كتلك التي تفوقت شعوب الغرب، بفضل فعاليتها على سواها من الشعوب . فلم يعد بوسع المسلمين تجاهل البدع الغربية التي لم تعد تلقى اية مقاومة في العالم كله ، بل اصبحت تمثل روح العصر . لكن بعض معاصريه ظل يعتقد ان الافكار الغربية تتعارض مع الاسلام ، فكان يرد على ذلك بقوله ان المهارات الغربية العلمية والفنية لا تتنافى ، في جوهرها ، مع قيم الاسلام الدينية والاخلاقية . وحجته في ذلك ان التاريخ يثبت ان الاسلام لم يعارض يوما البحث العلمي ، وان العلماء المسلمين البارزين لم يلاقوا الا التشجيع على ايدي الحكام المسلمين ، وان بالامكان تبني منجزات الغرب العلمية التي ساهمت العلوم الاسلامية فيها ، دون اي انتهاك لروح الاسلام . فالفشل في تبني مكاسب العلم الحديث يمكن ان يؤدي الى استيراد عشوائي للحضارة الاوروبية ، مما سيؤول الى اغراق القيم الاسلامية في المادية الغربية .

وبعد ان وضع محمد عبده اسسا مشتركة لالتقاء الفكرين الاسلامي والغربي ، اتجه الى بحث مسألة تحديث الاسلام من زاوية اخرى . فوجد ، كما وجد الافغاني قبله ، ان الاسلام في حالة انحلال ، لكنه قادر على احراز التقدم . وفي حديث للافغاني وعبده عن « الانحلال » في جريدة « المنار » اصرار على الحاجة الماسة الى « التقدم » و « التطور » اذا ما اراد الاسلام اللحاق بالغرب [٧] . وكانت هذه النظرة الى الاصلاح جديدة في الفكر الاسلامي . ذلك ان المصلحين الاوائل ، كما اشرنا ، دعوا الى اعادة بناء النموذج الاسلامي المثالي كأفضل سبيل للاصلاح . ومع ذلك لم يدع محمد عبده او معلمه الافغاني بانهما « مهديان » او مصلحا زمانهما . فقد كانت افكارهما مستمدة من ايمانهما بقدرة الاسلام الذاتية على التقدم في ظروف الحياة المتغيرة [٨] .

وعزا بعض الكتاب مفهوم محمد عبده للاصلاح الى مصادر غربية ، لا سيما كتاب جيزو « تاريخ الحضارة » [٩] . لكن الاصح هو ان جذور هذا المفهوم في نظرة ابن خلدون الى التاريخ، وهي التي اكب محمد عبده على دراستها . ففي هذه النظرة تحليل للتغيرات الاجتماعية في ضوء القوى السائدة في المجتمع ، لا في ضوء القيم الغيبية او الماورائية [١٠] .

وهكذا رأى محمد عبده ان الاسلام لا يستطيع ان يتغلب على الانحلال الا بتحكيم العقل وبالتحرر من السلفية والتقليد . فغلب على كتاباته انتقاد التمسك الاعمى بكل قديم والدعوة الى ممارسة التفكير العقلي الذي بدونه لا يمكن تحقيق التقدم والتطور . وشرح محمد عبده في « رسالة التوحيد » دور العقل في الحياة عموما ، واكد ان الاسلام كان على الدوام دين العقل . ذلك لان القرآن هو السلطة التي تمكن الناس من تمييز الزائف الضار من المفيد النافع [١١] . ومن هذه الفرضية الاساسية اقترح ان يتم تفسير الشرع الاسلامي على ضوء العقل ، وقال بان الغلبة يجب ان تكون للعقل في حالة حدوث تناقض بين المعنى الحرفي للقانون والتفسير العقلي له . وقد دلل على اهتمامه الصادق بالعقل في تطبيقه القانون وفي الفتاوى التي افتاها بصفته قاضيا ومفتيا . ومن ذلك انه حلل للمسلمين أكل لحوم الحيوانات التي يذبحها مسيحيون ويهود ، وسمح للمسلمين بارتداء اللباس الافرنجي وبايداع اموالهم بالفائدة في المصارف . والذي مكنه من اصدار هذه الفتاوي هو غياب اية نصوص موثوق بها تحرم مثل هذه الاعمال [١٢] .

واعتبر محمد عبده ان مفتاح التقدم يكمن في تبني العلوم الغربية والتربية الغربية . فأشار في احدى مقالاته الاولى الى ان تفوق اوروبا مصدره تفوق نظامها التعليمي وتقدمها في مجال البحث العلمي ، وقال :

« وها نحن بعد النظر لا نجد سببا لرقيهم في الثروة والقوة الا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم حتى قادتهم الى رشادهم ، فتنوروا خيراتهم

فاكتسبوها ، ومضراتهم فنكبوا عنها وتركوها . فاذا ، اول واجب علينا هو السعي بكل جهد واجتهاد في نشر هذه العلوم في اوطاننا » (١٣) .

وفضلا عن ذلك ، فقد أصر محمد عبده على القول بأن الاسلام لم يكن ابدا مناقضا للعلم ، وبان الحكام المسلمين كانوا على الدوام رعاة أهل العلم والادب . وقال انه اذا كان العقل هو أساس الايمان باله واحد « خلق كل شيء » ، كما جاء في القرآن ، فيكون الاسلام منسجما مع العلم . ورأى محمد عبده ان العلم كالدين يكشف للبشر اسرار الطبيعة ، موفقا في الوقت نفسه بين هذه النظرة وبين النبوة . وقال بان دور النبي هو تعليم الناس كيف يفهمون الطبيعة ويستفيدون منها في حدود ما جاء في الكتاب. وهكذا خلص الى القول بان الدين والعلم توجها الى دراسة الظاهرة ذاتها ، كل بأسلوبه الخاص . ثم نوه بالاشارات المتكررة الى الظواهر الطبيعية في القرآن ، للتدليل على مساواة دراسة الدين بدراسة الطبيعة (١٤) . ومع انه لم يستوعب النظرية العلمية ، وقد تعرف اليها من مصادر ثانوية ، استيعابا كاملا ، غير انه كان يدرك ادراكا تاما مغزى الاكتشافات التي يتوصل اليها العلم . ثم انه ذهب في ذلك الى أبعد مما ذهب اليه معلمه الافغاني فدعم نظرية داروين في نشوء الانسان وارتقائه . وفي موقفه هذا استند الى الدين واستشهد بآية قرآنية تفيد بان آدم ليس اصل الجنس البشري ، بل ان جميع البشر انحدروا من نفس معينة واحدة . ثم انه وجد في القرآن اشارات الى « الصراع من اجل البقاء » ، او « البقاء للافضل » ، على انهما من نواميس الطبيعة (١٥) . وبمثل هذا القدر من الاصرار ، حث محمد عبده على التعليم . وكان في اثناء زيارته لاوروبا قد اطلع على معاهد المعرفة فيها ، كما قرأ كتاب سبنسر عن التعليم وترجمه الى العربية ، فاقتنع بان اسهام اوروبا في حقل التربية والتعليم ذو اهمية قصوى في نهوض الاسلام . فاذا ما اكتسب المسلمون ،

المسلحون بالقيم الاسلامية الدينية والاخلاقية ، العلوم الحديثة اصبح بمقدورهم عندئذ منافسة الغربيين .

ولعل طريقة عبده في الاصلاح تكمن ، في الدرجة الاولى ، في وضوح افكاره وجدتها . فليس اوضح من قوله ، مثلا ، ان انحلال الاسلام يعود الى جمود الفكر الاسلامي حقبة طويلة كانت فيها اوروبا تسارع الى التقدم والتفوق ، خصوصا في الميادين التي طالما اهملها المسلمون . اما الان ، فبامكان المسلمين ان يلحقوا بركب التقدم الاوروبي اذا ما انطلق الفكر الاسلامي من عقاله بممارسة التفكير العقلي وتبني العلوم الاوروبية ، وهي العلوم التي اسهم فيها المسلمون انفسهم في الماضي . فمن الخير اذن ، كما رأى بعض معاصريه ، اقتباس عناصر من الحضارة الغربية تتيح للاسلام استعادة مكانته .

وهكذا أوجد محمد عبده نقطة التقاء بين مختلف وجهات النظر في الاصلاح ، من شأنها ان تقضي على اي خلاف جوهري بين الدعوة الى اقتباس الافكار والمؤسسات الغربية دون اخذ القيم الاسلامية بعين الاعتبار وبين تلك التي اصرت على اعادة بناء النظام الاسلامي القديم دون اللجوء الى اقتباس القيم الاوروبية . فدفاعه البليغ عن الاخلاقية الاسلامية الدينية والاجتماعية ارضى علماء الدين ، رغم ان بعضهم عارض تفسيراته غير التقليدية للمذهب الاسلامي . ومن جهة اخرى ، فان تأييده العلوم الغربية كانت في نظر دعاة الاقتباس الشامل عن الغرب تبريرا دينيا لنظرتهم هذه في الاصلاح .

صحيح ان الكثيرين دعموا محمد عبده ، طول حياته ، وشاركوه آراءه . لكن القليلين تحلوا مثله بروح التسامح ، واظهروا الاهتمام الكافي باخراج الاسلام من نطاق الاصلاح المحدود الذي رسم معالمه . ويعود هذا في بعضه الى فشله في الوصول بحججه الى نهاياتها المنطقية ، وفي التأليف بين مواقف التقليديين والتحديثيين ، كما يعود في بعضه الآخر الى تدفق الفكر

الغربي تدفقا متزايدا مستمرا ، مما جعل مهمة التأليف هذه بين وجهات النظر المتصارعة مسألة صعبة جدا بعد مماته . فلا عجب ، اذن ، ان لا ينبثق عن مدرسته في الاصلاح منهج فكري متناسق في جوهره ، بل ظلت المعضلة الاساسية الخاصة بدور الاسلام كأساس للحياة المعاصرة دون حل [١٦] . ورغم ان العديد من تلامذته ظلوا يستوحون تعاليمه ، الا انهم انقسموا بعد وفاته الى فئتين ، كل فئة منها بمنحى في تفكيره ، دون ان تقوم اية محاولة للتوفيق بينهما . فشرعت الفئة الاولى ، مع استمرار وفائها لقيم محمد عبده الاخلاقية ، في نشر مبادىء مجتمع علماني يحترم الاسلام ، لكن دون ان يجعله اساسا للحياة الاجتماعية . اما الفئة الاخرى ، او قل الفئات الاخرى ، التي ادعت انها اكثر انسجاما مع فكر محمد عبده ، فقد اتخذت موقفا تبريريا دفاعيا عن القيم الاسلامية في وجه تدفق الافكار العلمانية ، واوردت الكثير من الاحاديث الشريفة لاضفاء الشرعية على عدد من الافكار الغامضة عن الاصلاح . وقد طبع هذا الموقف المحافظ الذي تزعمه شيخ تلامذة محمد عبده ، اعني محمد رشيد رضا ، الحركة الاصلاحية بالطابع التقليدي ، مما افقدها الاتصال المباشر بالجيل الجديد .

انبعاث الاسلام — عودة الى السلفية

تبنى تلامذة محمد عبده جميع افكاره ، من حيث المبدأ . لكن التحديثيين دون سواهم حاولوا ان يصلوا بهذه الافكار الى نهايتها المنطقية ، فدعوا الى الحد من دور الاسلام في المجتمع . ذلك أنهم نظروا الى الاسلام على انه مبدأ حي يجب ان يستمر في التطور ، وعلى ان الحصيلة النهائية لهذا التطور ستكون علمنة المجتمع الاسلامي [١٧] . لكن هذا التفسير رفضه العديد من المحافظين من تلامذة محمد عبده ، وخصوصا الذين اعتقدوا منهم ان محمد عبده نفسه قدم تنازلات غير ضرورية للحركة التحديثية . وتزعم محمد رشيد رضا هذا الموقف ، مدعيا بانه فهم فكر محمد عبده

فهما أدق من فهم الاخرين له . الا انه فسر هذا الفكر على نحو ضيق . وكان مؤهلا كل الاهلية ، عقلا ومزاجا ، للعب هذا الدور ، بالنظر الى معرفته الواسعة بمذهب الاسلام وتقاليده [١٨] .

تلقى محمد رشيد رضا تعليمه على الطريقة القديمة في طرابلس ، ثم اطلع على بعض الافكار الغربية من مصادر ثانوية ، وذلك قبل ان ينضم الى حلقة محمد عبده . فقرأ كتابات الغزالي (توفي في ١١١١) ، وابن تيمية (توفي في ١٣٢٨) ، ووقع تحت التأثير الصوفي فترة قصيرة من الزمن . ثم دفعه اهتمامه بالاصلاح ، هذا الاهتمام الذي حفزته كتابات الافغاني وعبده ، الى الانضمام الى الحلقة الاصلاحية . وكان الافغاني قد توفي عندما غادر رضا سوريا الى مصر في ١٨٩٧ وظل ملازما لمحمد عبده . وبدأ نشاطه محررا في « المنار » التي اصبحت جريدة الاصلاح الاسلامي ، كما دعا اليه كل من الافغاني ومحمد عبده . وبقي طول حياته ، الى ان وافاه الاجل في ١٩٣٥ ، الشارح الرئيسي لافكار محمد عبده كما فهمها هو ، والكاتب الرسمي لسيرته الذاتية [١٩] . وكان له ايضا جولات قصيرة في عالم السياسة [٢٠] .

اقتفى محمد رشيد رضا خطى الافغاني وعبده ، فتصدى للمسألة الاساسية ، اي اصلاح الاسلام . لكن منطلقه نم عن تعلق صميمي بالنزعة التقليدية ، رغم انه بدا تحديثيا في ظاهره . فاستمد الوحي من السلف الذين فهموا ، في نظره ، المعنى الصحيح للمبادىء الاسلامية كما وردت في القرآن والحديث . لذلك كان انحلال الاسلام ناجما عن جهل المسلمين بمعانيه الصحيحة ، وهو جهل تقع تبعته على عاتق الحكام ، قاصدا منهم الى اخضاع رعاياهم من المسلمين الى الحكم الاستبدادي .

وقال رشيد رضا بان الحضارة الغربية هي نتاج مواقف فكرية معينة وعادات اجتماعية فقدها المسلمون ، بينما تفوق فيها

الغربيون . لكنه اصر على القول بان هذه المواقف والعادات هي جوهر الاسلام . والآن ، كيف يستطيع المسلمون احياءها ؟ انهم يستطيعون احياءها بفهم المعنى الصحيح للاسلام كما بشر به النبي محمد . فمعرفة الاسلام الصحيح توجد في القرآن واحاديث النبي مثلما رواها وفهمها الصحابة والسلف الصالح . فآراؤهم تمثل الاجماع الذي اعرب اعرابا كاملا عن المبادىء التي جاء بها القرآن والحديث ، والذي هو الاجماع الشرعي الوحيد الملزم لجميع المسلمين عبر اجيالهم المتعاقبة . واستنادا الى معرفة محمد رشيد رضا الشاملة بالحديث وآراء السلف ، كما اتضح من تفسيراته العديدة للقرآن ومن دراساته الفقهية والدينية ، وضع على عاتقه مهمة تفسير الاسلام تفسيرا يناسب ظروف الحياة المعاصرة . وكان من شأن هذا الاسلوب ان ابعد نظرته الى الموضوع عن نظرة محمد عبده ، من حيث شمول هذه وضيق آفاق تلك . ذلك ان تعلق محمد رشيد رضا الشديد بحرفية الاحاديث النبوية دفعته الى وضع مبادىء لا تلائم تطلعات الاجيال المتعاقبة . يضاف الى ذلك ان اصراره على احكام السنة اثار ريبة الشيعة . وكان الافغاني وعبده قد تجنبا ذلك ، لايمانهما بضرورة تضامن المؤمنين ، على مختلف مذاهبهم وشيعهم ، في وجه الخطر المسيحي على الاسلام . وما ان اتسعت الهوة بين تعاليم التحديثيين والتقليديين ، حتى وجد محمد رشيد رضا في الحركة الوهابية جاذبا لم يخل من دوافع سياسية . فقد امل ، بعد ان وقف ضد الاتجاهات العلمانية في البلاد العربية الشمالية ، ان تعيد الاسرة السعودية الحكم الاسلامي الى مهد الاسلام .

على ان رشيد رضا لم يصر على اتباع احكام السنة بحذافيرها ، بل سمح ببعض المرونة في نظامه الفكري ، خصوصا في حقل الشرع والنظر السياسي . من ذلك انه ميز بين الشرع الذي يضبط سلوك الفرد ، وبين القوانين التي تنظم اعمال الانسان تجاه الاخرين . فكتاب الله وضع لكل زمان ولا يمكن

تبديله . اما القوانين فهي ، بالضرورة ، خاضعة للمراجعة في ضوء الظروف والاحكام المتغيرة ، وفق قياس واحد هو صالح المجموع . ويتضمن الشرع هذا القياس ، لان الاسلام يمنع الضرر (لا ضرر ولا ضرار) ويسمح بتلطيف الاحكام اذا كانت هناك ضرورة ملحة (الضرورات تبيح المحظورات) . وكان السلف الصالح يطبقون هذه المبادىء التوجيهية باستمرار ، لكن بأساليب اخرى من الاجتهاد كالقياس والاجماع . اما الاجماع ، كاجتهاد ، فمحصور في العلماء الذين يتولون هذه المهمة باسم الامة . ويضع هؤلاء العلماء ، في مجالسهم ، كممثلين عن الامة ، القرارات والقوانين على اساس الصالح العام . وبذلك يتم التأليف بين مبدأي الشورى والاجماع ، كدليل على ان الحكم التمثيلي ممكن في ظل النظام الاسلامي .

والذي جعل نظام رشيد رضا الفكري يزداد تعقيدا وابتعادا عن مجرى الفكر التحديثي ، هو الدور الذي افرده للخلافة في هذا النظام ، ثم اصراره على ان الاسلام ، كنظام ديني ومدني ، يجب ان يبقى اساس الحياة السياسية . فالخلافة ، في نظره ، ضرورة . ذلك لان المجتمع الاسلامي الحقيقي لا يستطيع ان يعيش بدونها . على انه كان غامضا في تحديد العلاقة بين الخليفة وبين رؤساء الحكم . فاذا كانت مهمة الخليفة تشمل رئاسة الهيئة التي تسن القوانين وتتخذ القرارات في امور الشرع ، وفي الوقت نفسه يراقب تنفيذها ويمارس الاجتهاد، بمشورة العلماء ، واذا كان على الخليفة ان يبدي رأيه في المسائل العامة للسلطات الاسلامية ، تاركا المسائل الشخصية للضمير الفردي ، فكيف يكون ذلك اذا ساد الاتجاه نحو استقلال البلدان الاسلامية على اساس اقليمي يعززه الشعور القومي ، وكيف تكون الحال اذا ما اصطدمت سلطات الخليفة ذات الصفة المركزية بالسلطات القومية ذات الصفة الاقليمية ؟ (٢١)

وهكذا بدت افكار رشيد رضا سطحية ومتخلفة في نظر الجيل الجديد الذي ترعرع بعد وفاه محمد عبده . ومن هنا فشلها

في تلبية المتطلبات الجديدة التي كانت تتزايد تحت تأثير الحضارة الغربية . ورأى التحديثيون ان لا فائدة من افكار تعيد التشديد على التقليد ، بدل تعزيز الحركة التحديثية .

وبنتيجة ذلك ، وجد رشيد رضا نفسه ، في فترة ما بين الحربين ، يهاجم ، لا العلماء الذين كانوا ينتقدون نزعة محمد عبده الى الحداثة ، بل تلامذته المتحررين الذين ذهبوا بافكاره الاصلاحية الى نهاياتها المنطقية . وهكذا بدأ الجيل الطالع يتأرجح بين اتجاهين متطرفين : النزعة العلمانية واللادرية من ناحية ، والنزعة الرجعية التقليدية من ناحية اخرى [٢٢] .

النهضة الدينية العامة

في السنوات الاولى من فترة ما بين الحربين ، برز جيل جديد انجرف وراء الفكرة القومية ومال الى استبدال ولائه للاسلام بالولاء للعلمانية ، متأثرا بعضه بالتجربة الكمالية التي الغت المؤسسات الاسلامية ، وبعضه الآخر بالافكار الغربية العلمانية . على ان عمر هذه الظاهرة العلمانية كان قصيرا . ذلك لان القادة القوميين فشلوا في تحقيق الاهداف القومية ، فيما كان تيار الفكر الغربي يحمل معه سيطرة اوروبا السياسية . وهكذا اضعفت هذه السيطرة موقف القوميين ، فاتهمتهم الفئات الدينية والمحافظة بانهم مهدوا الطريق امام النفوذ الاوروبي بقبولهم الفكر الغربي العلماني . هذا مع العلم ان هؤلاء القوميين عارضوا ، اشد المعارضة ، النفوذ الاوروبي السياسي ، تماما كما عارضته تلك الفئات .

واتخذت ردة الفعل الدينية هذه ، في البداية ، شكل جمعيات دينية واجتماعية تنفخ في الجيل الجديد روح الاخلاق الدينية والاجتماعية ، بدل المبادىء التجريدية . وكان الاقبال على تنظيم هذه الجمعيات الدينية فوريا وحماسيا . ذلك لان العامة نظرت الى المدارس الحكومية على انها مدارس اقيمت لتلبية

الحاجة الى موظفين ومهنيين ، لتوفير التعليم الديني والاخلاقي . وكانت اهم هذه الجمعيات جمعية الشبان المسلمين .

تأسست هذه الجمعية في القاهرة في ١٩٢٧ على يد مجموعة من الرجال المتدينين ، فكانت طليعة مثيلاتها من الجمعيات التي لعبت دورا اكثر نشاطا في الحياة العامة . وقد عمرت هذه الجمعية اكثر من الجمعيات الاخرى لانها ركزت على الامور الدينية والاجتماعية ، وحاولت ان تبتعد عن النشاط السياسي . على ان تأثيرها على عامة الناس كان أعمق وأشمل . وكان مؤسسو الجمعية يمثلون مختلف الآراء . فكان بينهم امثال عبد الحميد سعيد ، عضو البرلمان والعضو النشيط في الحزب الوطني واول رئيس للجمعية ، وعبد العزيز الشاويش ، المحاضر السابق في قسم اللغة العربية في جامعة اكسفورد ، والموظف الكبير في وزارة المعارف [٢٣] ، واحمد تيمور باشا ، العالم المعروف ، ومحب الدين الخطيب ، محرر صحف دينية عديدة ، ومحمد الخضر حسين ، الاستاذ في جامعة الازهر ، وسواهم من الرجال المعروفين في الحياة العامة [٢٤] . اما اهداف الجمعية كما جاءت في نظامها فهي : (١) نشر القيم الاسلامية الدينية والخلقية، (٢) السعي لتنوير الشباب بالمعرفة وبطريقة تتلاءم مع روح العصر ، (٣) مقاومة العادات الشاذة والفاسدة التي يمكن ان توجد في الاحزاب والجماعات ، (٤) اخذ كل ما هو مفيد من حضارات الشرق والغرب ونبذ كل ما هو ضار . واوضحت الجمعية بجلاء انها لا تنوي التدخل في السياسة .

ثم شرع أعضاء الجمعية في العمل على تنفيذ اهدافها ، فانشأوا ناديا تلقى فيه محاضرات حول موضوعات ثقافية واجتماعية ، وتجري فيه مختلف انواع الرياضة والالعاب والموسيقى . على ان المشروبات الروحية كانت محظورة وفقا لتعاليم الاسلام . كذلك اصدرت الجمعية في ١٩٢٩ مجلة تبشر برسالتها [٢٥] . وافتتحت فروعا لها في فلسطين وسوريا

والعراق ، لكن الجمعية المصرية المركزية ، بصحيفتها ذات الانتشار الواسع في كل ديار الاسلام ، هي التي ارست التعاليم الاساسية للجمعية . وكانت هذه التعاليم التي لم تصدر في دراسة واحدة ، بل في محاضرات عديدة نشرت في مجلة الجمعية ، تستهدف بث الروح الاسلامية المستمدة مباشرة من القرآن ، المصدر الاساسي للطريقة الاسلامية في الحياة . وهكذا اصبح شعار « العودة الى القرآن » الذي تردد كثيرا فيما بعد ، الشعار الذي ميز هذه الجمعية ومثيلاتها من الجمعيات التي حاولت ان تتصدى لمسألة الاصلاح الاسلامي . وفي اول عدد من المجلة الصادر في تشرين الثاني ، تناول يحيى الدرديري ، وهو احد محريها ، المناقبية التي تعنى بها الجمعية وقال انها تنطوي على : (١) دعوة كل انسان الى الاصلاح وعمل الخير ، (٢) حرية العلم والفكر ، (٣) تعاون وتضامن بني البشر . وعالجت مقالات اخرى كتبها اعضاء آخرون قضايا تتصل بالحاجة الى الانبعاث الديني ، وبالشكوك الدينية التي تولدت لدى الشباب من جراء الصراع بين العلم والدين ، وبموضوعات عديدة اخرى استهدفت بعث السلوك الديني ومكارم الاخلاق[٢٦] .

وفي ١٩٣٠ عقدت الجمعية مؤتمرا في القاهرة ، راجع اعمال الجمعية ورسم خطوط نشاطها في المستقبل . وكشفت مناقشات المؤتمر عن مطامح المؤتمرين وعن العزم على توكيد القيم الدينية بخطوات عملية تتخذها الجمعية . واكدت اجتماعات اخرى في السنوات التي تلت على اتجاهات مشابهة . وكان هدف الجمعية الاساسي الاصرار على اتخاذ الاجراءات العملية ، كتربية الاطفال تربية دينية ، ونشر المعلومات عن الاسلام في مختلف البلدان ، واقامة الجمعيات التعاونية ، وتعليم المراة ، ومعارضة الارساليات ، واقناع الحكومات الاسلامية بتضمين الشرع الاسلامي في قوانينها والقيام بالمهام المنوطة بها وفق المبادىء الاسلامية . اما المسائل السياسية ، خصوصا ما اتصل منها

بالشؤون الاسلامية ، فكانت الجمعية تتعرض لها احيانا ، كمسألة الخلافة ، والتسلل الصهيوني الى فلسطين ، والنفوذ الغربي . لكن الجمعية ، على العموم ظلت بعيدة عن السياسة .

وكان من جراء تركيز الجمعية على الخلق الديني وتجنبها البحث الجدلي في المذاهب ، انها ضمنت استمرار ارتباط الشباب بها وانقاذهم من الوقوع فريسة التأثيرات اللادرية والعلمانية . لكن الجماعات الدينية ، رغم اغتباطها بالنجاح الذي احرزته الجمعية في اوساط الشباب ، لم تقنع بهذا الانجاز المتواضع ، بل رغبت في ايصال الدين الى كل مرافق الحياة وفي ابدال كل المؤسسات العلمانية بمؤسسات دينية كدليل على انبعاث الاسلام . الا ان الجمعية واصلت نشاطها الرامي الى بعث القيم الاجتماعية والدينية ، فتمكنت بذلك من البقاء على قيد الحياة ، رغم ضغط الظروف والاحداث السياسية الجارية . وهذا ما جعل قادة مصر الثوريين الذين عارضوا المنظمات الدينية ذات الطابع السياسي ، يحثون الجمعية على مواصلة نشاطاتها بزعامة صالح حرب المعتدلة ، وهو الذي كان ضابطا متقاعدا مارس النشاط السياسي في ظل الملكية[٢٧] .

الاخوان المسلمون

قلما اعارت جمعية الشبان المسلمين ، رغم تشديدها على الخلق الديني في نشاطاتها ، اهتمامها لمسألة الارشاد الديني . بل انحصرت دعوتها ، اكثر ما يكون ، في اوساط الشباب والمثقفين ، دون ان تبذل اية محاولة للتوجه مباشرة الى الجماهير . لكن الجماعات الدينية الطامحة الى تعبير أقوى عن حركة الانبعاث الديني دعت الى تركيز الجهود على الارشاد الديني . فانشأت جمعيات عديدة كرست نفسها للشعائر الدينية والصوفية ولمحاربة انتشار العادات الاجتماعية المفسدة والافكار العلمانية . وكانت أقوى هذه الجمعيات وأبعدها اثرا « الاخوان المسلمون » التي اسسها حسن البنا في ١٩٢٨ . ويعود ذلك ، الى حد كبير ، الى

قوة شخصية مؤسسها ومرشدها ، بالاضافة الى الاستياء الذي كان سائدا من الاوضاع القائمة .

ولد حسن البنا في ١٩٠٦ من أب كرس حياته للعمل الديني، فنشأ في جو عاصف النشاط في سبيل الدين . وكان قصير القامة، متين البنية ، عمل منذ صغره على تنظيم جمعيات للارشاد الديني، فاصبح ذلك مهمته الاولى بعد تخرجه من المدرسة . واجتذبت شخصيته الساحرة وقدرته على الاقناع المتعلمين والاميين على السواء . واثبت انه خطيب مؤثر ، اذ كان لكلماته وقع السحر على الجماهير . ومع انه لم يكن مفكر اصيلا ، الا ان قدرته التنظيمية التي ربما ورثها عن والده الساعاتي جعلته الروح المحركة الحقيقية وراء نظام جمعية الاخوان المسلمين ذي الدقة المتناهية .

وبدأت حركة « الاخوان » في اوائل ١٩٢٨ في الاسماعيلية ، حيث عين البنا مدرسا في مدرسة حكومية في خريف ١٩٢٧ . ولعل الاسماعيلية ، وهي في ذلك الحين مكان اقامة الموظفين الاوروبيين في شركة قناة السويس آخر مكان يحتمل ان تنطلق منه حركة اسلامية . لكن البنا لم يكن يبشر بمبادئه امام كبار موظفي القناة، بل في اوساط العمال الفقراء والمسحوقين . وكان هؤلاء محرومين من امتيازات الجالية الاوروبية وبذخها ، بحيث استجابوا الى داعية يحث على القيم الروحية ولا يطلب غير الدعم المعنوي . ولو انه بدأ دعوته في العاصمة ، لتعرض نشاطه لمراقبة البوليس والجمعيات الاسلامية المنافسة الاخرى ، ولما حقق غير نجاح محدود .

وفي السنوات الخمس الاول التي كانت فيها الاسماعيلية مقرا للاخوان ، زار حسن البنا المدن والمراكز الهامة داعيا العمال والفلاحين وسواهم من ابناء الطبقة المحرومة الى التمسك باهداف الاسلام ، دون ان يتنبه الحكام وأبناء الطبقات المحظوظة الى نشاطه . وقيل ان خمسين فرعا للجمعية أنشيء في مصر في تلك

الفترة . وكانت الحركة تقيم الى جانب كل فرع مؤسسة خيرية او مصنعا للغزل او السجاد ، او جامعا ، او مؤسسة تربوية ، او مستوصفا . وبعد ان انتقل المقر العام الى القاهرة في ١٩٣٣ ، وصل عدد المراكز الى ١٥٠٠ — ٢٠٠٠ مركز ، كما بلغ عدد المؤيدين من ٣٠٠ — ٦٠٠ الف . ولعل في هذا الاحصاء شيئا من المبالغة . الا ان حسن البنا قبل اغتياله بفترة وجيزة ، صرح بانه كان ينطق باسم ٥٠٠ الف مناصر ، وانه يعبر عن مطامح سبعين مليون عربي و ٣٠٠ مليون مسلم . ولم ينحصر هؤلاء الاتباع في الطبقات الكادحة ، بل تجاوزها الى شباب المدن والقرى ، بمن في ذلك طلاب الجامعات وخريجوها . ذلك لانهم وجدوا في «الاخوان» حركة نهوض عز مثيلها في تاريخ مصر . ثم قامت للحركة فروع في السودان وسوريا والعراق ، وربما في أماكن أخرى . وانتشرت صحيفة الحركة الرسمية وكتبها وكراساتها باعداد متزايدة في العالم الاسلامي كله .

وحين نشبت الحرب العالمية الثانية ، كان حسن البنا قد أصبح زعيما معترفا به في أوساط المهتمين بالاصلاح الاجتماعي والديني ، كما في أوساط رجال السياسة على مختلف مشاربهم . وكان قد أجرى مع هؤلاء اتصالات شخصية ، بقصد تحذيرهم من الانحلال الخلقي وتوجيه انظارهم الى ضرورة اعتماد المقاييس الدينية والخلقية . وبعد الحرب لم تكن أية منظمة دينية تجرؤ على منافسة حركة الاخوان ، اذ بلغت في سني الحرب ذروة نفوذها . ووضع اشتراك الاخوان في حرب فلسطين حركتهم في مركز الصدارة في السياسة المصرية ، ودلل على انضباطية تنظيمهم وعلى قدرتهم على التصدي للمسائل العامة . وهكذا اصبح حسن البنا ، وقد سمي « المرشد العام » ، على وشك ان يتسلم السلطة بعد حرب فلسطين . لكنه سرعان ما دخل في صراع مكشوف مع الطبقة الحاكمة في مصر . ولو كان تغلغل ببطء في المجال السياسي ، كما فعل في المجالين الديني والاجتماعي ، لصعب على

حكام مصـــر التخلص منه . غير ان لجوء الاخـــوان الى العنف والارهاب زود الحكومة بالحجة الكافية لاغلاق مقر المنظمـــة العام بعد اغتيال حسن البنا . واستمر الاخوان حتى بعد وفاة مرشدهم العام يلعبون دورا نشيطا في الاحداث التي أدت الى تدخل الجيش في السياسة . وسنعالج هذا الجانب من نشاط الاخوان فيما بعد .

ولاحظ نقاد حركة الاخوان ان أقوال البنا وبياناته العامة لم تعالج مسألة قادرة على تلبية الحاجة الناشئة عن التطلـــع الى قيام مجتمع حديث . فحين اشترك الاخوان بعد الحرب العالميـــة الثانية اشتراكا فعليا في السياسة ، استنكر النقاد هذا الاتجاه ، باعتباره يتنافى مع الاهداف الدينية التي أعلنتها الحركة ، رأوا فيه نزوعا من جانب حسن البنا الى السلطة . لكن هؤلاء النقاد نسوا أن نشاط الاخوان لم يكن الا تعبـــيرا عن ردة الفعل التي تحدثنا عنها من قبل على انحلال الاسلام ورسوخ أقدام الغرب ثقافيا وسياسيا في العالم وقد شهدت ما بين الحربين حركة علمانية لم تعمر طويـــلا ، اذ قضت عليها ردة فعل دينيـــة . وما بروز الاخوان في الميدان بقيادة مهدي جديد بثياب مرشد الا استجابة لتحد طال أمده .

صحيح أن حسن البنا لم يطرح في البداية برنامجا مفصلا الى جانب الاخذ بتعاليم الاسلام ، وانه عمد الى تلخيص هدف الانبعاث الاســـلامي بشعارات اجمالية مثل « العودة الى الاســـلام » ، و « القرآن دستورنا » ، الخ .. ، وانه ذهب في بداية نشاطه الى حد الاصرار فقط على أسس الدين متجنبا المسائل التي تثير الجدل فتؤثر في تماسك اتباعه [٢٨] . الا أن حسن البنا كشف ، شيئا فشيئا ، عن الغايات العريضة التي تهدف اليها الحركـــة ، كما أعلن في أكثر من مناسبة ان للاسلام معنى واسعا ، وانـــه ينظم كل شؤون الناس بما في ذلك القضايا المعاصرة ، وانه لا يقتصر على المسائل الدينية والروحية الصرف . وبكلمة اخرى ، فان الاسلام ينظم أمور الحياة الدنيا والآخرة . وهو دين شامل

جامع ، دين السلام والاخوة والتعاون الصادق ، لكنه لا يقبل بالسياسة الحزبية أبدا .

وعندما سئل البنا عن مدى أتفاق الاسلام مع الديمقراطية ، او القومية ، أو الاشتراكية ، أو العلمانية ، او الشيوعية ، بذل قصارى جهـــده ليبين أن الاسلام يحتوي كل حسنـــات الانظمة الاخرى . وقال بان الاسلام هو في الاساس نظام يضمن الحرية والمساواة ، ويوفر الرخاء والعدالة للجميع ، وينشر روح الاخاء والخلـــق الاجتماعي [٢٩] . فليس من الضـــروري ان يستعير المسلمون أفكار ومؤسسات من مجتمعات أخرى ، لان الاسلام يضم جميع القيم والافكار التي يتطلع اليها المؤمنون به . فالهدف ليس طرح مجموعة جديدة من الافكار ، بل خلق جيل جديد قادر على فهم المعنى الحقيقي للاسلام كما يفسره زعماء الاخـــوان ، وعلى العمل وفقا لتعاليم الاسلام كشرط لتحقيق التقدم واستعادة مكانة الاسلام وسطوته . ومن مثل هذه الاقوال يبدو ان الاخوان كانوا يهدفون الى ان يصبحوا نواة أمة اسلامية جديدة يأملون في ولادتهـــا .

على أن حسن البنا انكر انكارا جازما ، منذ قيام حركته حتى نشوب الحرب العالمية الثانية ، ان يكون لحركته علاقة بالسياسة . وكان يردد هذا الانكار كلما اثير السؤال عن ما اذا كان الاخوان يهدفون ، في آخر الامر ، الى ازالة النظام القائم واعادة بنـــاء الدولة الاسلامية السياسية ، وعلى راسها الخليفة . وكان يحث أتباعه على الابتعاد عن السياسة الحزبية وينصحهم بالتركيز على العمل الديني والاجتماعي البناء . لكن هذا الموقف لا يعنـــي أن الاخوان المسلمين كانوا راضين عن الانظمة السياسية القائمـــة وعن مجرى التطور السياسي في العالم الاسلامي . فقد اوضح حسن البنا ، سواء في ما كتبه أو قاله ، عدم رضا الاخـــوان عن التنافس الحاد بين السياسيين الفاســـدين والمرتشين المتنازعين على السلطة ، ودعا رؤساء الدول والحكومات الى اتباع تعاليم

الاسلام ، وانهاء هذا الوضع . وقبل نشوب الحرب العالمية بفترة وجيزة أظهر الاخوان اهتماما بالنشاطات السياسية ، فأعلن بعض قادتهم أن حركتهم ليست جمعية اجتماعية دينية وحسب ، بل منظمة سياسية أيضا . وفي ١٩٤١ سعى حسن البنا الى دخول البرلمان ، لكنه منع من الاشتراك في العمل السياسي بحجة ان مصر كانت مهددة بهجوم أجنبي . وبينما كانت ميليشيا الاخوان تقاتل في حرب فلسطين (١٩٤٨ — ١٩٤٩) مع جيش غير مهيأ للحرب ، كان زعماؤهم يتكلمون بصراحة عن ضرورة السيطرة الفورية على السلطة السياسية اذا كان لحركتهم أن تحقق اهدافها . ثم انتشرت أقاويل عن انقلاب محتمل على الحكم القائم، مما دفع بحكام مصر الى اتخاذ اجراءات قمعية ضد الاخوان .

وبعد الحرب العالمية الثانية أعتقد الاخوان المسلمون أن وقت التصدي للمشاكل السياسية قد حان . فالديار الاسلامية ، من مراكش حتى اندونيسيا ، كانت تنتفض في وجه السيطرة الاجنبية ، وخصوصا التي وصلت الى حالة من الغليان الشديد . واقتصرت جولات المرشد العام في عالم السياسة ، اول الامر ، على أنتقاد سلوك رجال الحكم واهمالهم تعاليم الاسلام. لكنه فيما بعد ، أخذ يتهمهم بانهم ليسوا مؤمنين صادقين ، وبان من الواجب استبدال المؤسسات العلمانية بمؤسسات اسلامية . وكانت هزيمة مصر في حرب فلسطين وفشلها في اجلاء الانكليز عن منطقة القناة ، حجة وافية تمسكت بها المعارضة في انتقاد النظام السياسي والمطالبة باصلاحات شاملة . وكان الاخوان والشيوعيون وحدهم ، بين جميع الفئات المعارضة ، يملكون برنامجا يتناول جميع جوانب الحياة العامة . هذا برغم ما كان يحيط برنامج الاخوان من الغموض في العديد من المسائل[٣٠] .

وكان الاخوان المسلمون لا ينفكون عن التحذير من أن الاوضاع الداخلية في مصر تتدهور باطراد ، وان النظام الديمقراطي الذي سمح باستمرار السيطرة الغربية فشل في

تحقيق التقدم المنشود. فاذا وضعنا جانبا احتمال تسلم الشيوعيين السلطة ، كانت البلاد تسير بسرعة الى شفير ثورة مدمرة . وأوضح زعماء الاخوان انهم ملزمون ، شرعا ، بتحذير الامة ، اسوة بالنبي عليه السلام ، وان في جعبتهم الادوية الشافية لكل الامراض السياسية التي تعاني منها الامة . فالنظام السياسي القائم عاجز عن التقدم ، وما ذلك الا لطابعه العلماني وعدم اهتمامه بالدين . كما أن الناس ليسوا احرارا في أختيار نظامهم السياسي ، وانهم يرتكبون المعصية ان هم سمحوا باقامة حكوماتهم على غير أساس الدين .

ومع ذلك ، فلم تكن تعاليم الاخوان تتصف بالتصلب . فقد كانت تشير مرارا وتكرارا الى أن الاحكام الاسلامية قابلة للتغيير وفقا للظروف المتبدلة ، لكن المبادىء الاساسية يجب أن تبقى بمنأى عن اي تبديل . واذن ، فالقول بان حركة الاخوان المسلمين سعت الى اعادة بناء النظام الاسلامي كما كان ، دون تغيير ، ليس صحيحا . فالدين في نظر هذه الحركة ، يجب ان يكون أساس الحياة الاجتماعية ، أما التفاصيل فتوضع وفقا للظروف والاحكام الاجتماعية . أما السلطة فتستمد حسب النظرة الاسلامية السياسية من مصدر الهي ، وعلى ماسكي زمامها أن يسترشدوا بوازع الدين وحده . والدين لا يمكن أن يفصل عن السياسة ، والذين يعتقدون أن لا دخل للاسلام في السياسة لا يفهمون المعنى الحقيقي للاسلام . واذا كان دستور مصر نص على أن دين الدولة الاسلام ، فما ذلك الا نفاقا لا ينطلي على الاخوان ، فهم يعتبرون أن النظام الديمقراطي هو نظام علماني في الاساس .

لكن ما هي المبادىء الاساسية التي يجب أن تنهض عليها الدول الاسلامية في نظر الاخوان المسلمين ؟ هنالك ثلاثة مبادىء أبرزها الاخوان هي : التمثيل ، ووحدة الامة ، والارادة الوطنية ، واعتبروها شرطا لازما لاضفاء الصفة الشرعية على اي حكم . ومع أن السيادة في النهاية لله ، غير ان ممارستها منوطة بالامة .

فالحكومة الاسلامية يجب ان تكون حكومة تمثيلية مسؤولة امام الامة . وهذه المسؤولية تعنى أن رجال الحكم ليسوا سادة الشعب بل خدامه . وبذلك يتاح لكلمة الله وللشرع الاسلامي ، مضافا اليه التشريع الانساني ، ان يتحقق .

ونادى الاخوان المسلمون بان جميع المؤمنين اخوة ويجب أن يتمتعوا بحقوق متساوية ، وبان مواطني الدولة متساوون في الاساس وفي حق المعاملة باحترام وفقا لمبدأ الاخاء الاسلامي ،وبان من الواجب أن لا يكون هناك تمييز بينهم وأن لا ينكر على أي مؤمن حقه في المشاركة في الحكم . فالمسلمون مسؤولون عن شؤونهم العامة بقدر ما هم مسؤولون عن شؤونهم الخاصة . وقال الاخوان أيضا بان المؤمنين أمة واحدة . واذا ما تفرقوا بلدانا ، فهم يبقون أمة واحدة تشدها رابطة الاخوة الروحية . على أن الاخوان ، في موضوع الخلافة ، يلزمون جانب الغموض ، رغم اقرارهم نظريا بضرورتها . ولعل هذه المسألة تركت الى حين وصول الاخوان الى الحكم . عندئذ يحين الاوان لدعوة المرشد العام الى التحدث باسم الخليفة .

وكان نظام الحكم في مصر قبل الثورة يختلف عن نظام الحكم بعدها . فنظام الحكم آنذاك كان قائما على أسس غير اسلامية ، مما كان يرفضه الاخوان المسلمون ، بالاضافة الى افتقاره الى شروط أخرى . فلم يكن واضحا في ذلك النظام الى من تعود المسؤولية في النهاية . هل تعود الى رئيس الدولة ، أم الى الامة؟ ذلك أن الدستور المصري نص على أن الحكومة مسؤولة في بعض الامور امام رئيس الدولة ، وفي أمور أخرى أمام البرلمان . أما الاخوان ، فمن مبادئهم أن يكون الحكام ، في نهاية الامر ، مسؤولين أمام الامة وحدها . أضف الى ذلك ان النظام لم يحترم مبدأ وحدة الامة . اذ ان تعدد الاحزاب قسم المؤمنين فئات متناحرة ، على عكس ما تدعو اليه المبادىء الاسلامية التي تحث المسلمين دائما الى الاتفاق في المسائل المتعلقة بالشؤون العامة .

فالتجزئة تضعفهم ، خصوصا في نضالهم ضد النفوذ الاجنبي ، وتصرف جهودهم عن المسائل العامة الى المسائل الخاصة . لهذا توجب حل النظام الحزبي ، اذ انه ينطوي على اخطار ماحقة مصدرها التنافس والتناحر بين السياسيين الساعين الى خدمة مصالحهم الشخصية على حساب المجموع [٣١] .

وقال الاخوان المسلمون بان ارادة الامة يجب أن تمارسها حكومة تمثيلية . وهم بذلك لم يقصدوا الى استشارة الامة في كل شأن ، بل قصدوا الى أن من واجب الحكومة في ضوء مبدأ الشورى ان تسترشد بآراء العلماء الذين يمثلون الشعب في أمور الدين والدنيا ، وبان على البرلمان الذي يتولى احدى مهمات العلماء أن يكون ممثلا حقيقيا وأن يصدر القوانين بالاستناد الى كتاب الله ، بخلاف البرلمان المصري الذي لم يمثل الشعب المصري حق التمثيل ، وخرج على الدين والشريعة في العديد من قوانينه . لذلك كان استبدال النظام السياسي المصري بنظام آخر مستند الى المبادىء الاسلامية بين المطالب الاساسية لحركة الاخوان المسلمين .

وهكذا كان شأن نظام مصر الاقتصادي . فهو لم يفز برضا الاخوان المسلمين ، لانهم اعتبروه مسؤولا عن الفوارق القائمة بين الاغنياء والفقراء وعن انتشار الفقر والمرض على نطاق واسع . وما دام النظام الاقتصادي عائقا رئيسيا في طريق تقدم البلاد ، فعلى الاخوان المسلمين ، كما قال حسن البنا ، أن يعمدوا الى الاهتمام بالمسائل الاقتصادية . وقد عرفت مصر منذ القدم بازدهارها الاقتصادي ، وبانها ليست بلدا فقيرا ، بل بلد ينعم بخيرات هائلة وموارد غنية . لكن موارد مصر ، كما رأى الاخوان المسلمون ، استغلها الاجانب المتمصرون ، وذلك على حساب السكان المصريين . أما ما تبقى من خيرات مصر ، فلم يكن يوزع بالتساوي على المواطنين ، مما وسع الهوة بين الاغنياء والفقراء وقضى على وجود طبقة متوسطة ذات شأن وجعل الوضع

الاقتصادي لا يطاق لدى أغلبية السكان . واذا كان من طبقة متوسطة في مصر ، فهي في أغلبيتها من الاقباط والاجانب . وعبثا يذهب كل بحث عن حل لمشاكل مصر الاقتصادية في المذاهب الاقتصادية الاجنبية ، وبخاصة الاشتراكية والشيوعية . فجميع هذه المذاهب انما نشأت أستجابة لحاجات معينة في بيئات أجنبية، وهي غير قابلة للنمو في التربة المصرية . فلكل مذهب فوائده المعينة في البلاد التي ينشأ فيها .

واعتبر الاخوان المسلمون انصراف المفكرين المسلمين الى الانظمة الاقتصادية الاجنبية أمرا مستغربا . ذلك لان للاسلام أكثر الانظمة الاقتصادية التي عرفتها البشرية مثالية وكمالا . فمحاسن المذاهب الاقتصادية الاجنبية جميعا يمكن أن توجد في النظام الاسلامي . فالاسلام نظام جامع مانع تنظم فيه الاحكام الالهية والمثالية مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والسياسية والدينية والخلقية . ومن أسف ، في نظر الاخوان ، أن المسلمين اليوم ، وخصوصا مفكروهم ، تلقوا الثقافة العلمانية في مدارس الحكومة أو في الخارج ، مما جعلهم لا يفهمون المعنى الصحيح للاسلام فهما كاملا .

ويقر الاسلام بمبدأ الملكية الخاصة وبحق الفرد في التمتع بملكيته أو نقلها أو التصرف بها ما دام ذلك لا يعارض مصلحة المجموع ، وبان للفرد الحق في تجميع الثروة ضمن أحكام الشرع . صحيح ان الاسلام ، كما قال البنا ، يستنكر تجميع الثروة للبذخ والفجور ، لكنه يسمح بتجميعها لتعزيز رفاهية الامة وزيادة الانتاج والدخل القومي . وقد أستندت نظرة البنا هذه الى آية قرآنية قال تعالى فيها : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا »(٣٢) ، كما أستندت الى اقوال الفقهاء وقد ورد فيها . « ان الثروة ملك مشروع لمن يعمل صالحا » . ويحث الاسلام المؤمنين على استغلال الموارد الطبيعية لزيادة ثراء مجتمعهم .

ذلك لان الله ، في أكثر من آية قرآنية ، أمر الناس بالكشف عن ثروات الارض الدفينة واستعمالها ، كقوله تعالى : « الم تروا أن الله سخر لكم كل ما في السموات وما في الارض » وقوله « وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا »(٣٣) . على أن الاسلام يحرم أمتلاك الثروة بالوسائل غير المشروعة ، كالربا والمقامرة ، وينهي عن اقتناء الثروة بالسرقة أو السطو أو المتاجرة بالبضائع المحرمة ، كالعقاقير الضارة والمسكرات وما الى ذلك . وهو لا يشجع على الافعال الضارة باقتصاد المجتمع ، كالتخزين والمضاربة ، بل يشجع على الكرم وتداول الثروة للمحافظة على نظام اجتماعي واقتصادي سليم .

ويطرح الاسلام قواعد وافرة لتنظيم الحياة الاقتصادية للمؤمنين ، بما في ذلك النظام المالي والضريبي ، تتلاءم مع المجتمع الحديث . من ذلك اصدار النقد والحوالات . لكنه ينهي عن بعض العادات الضارة بسلامة الحياة الاقتصادية ، كأستعمال الذهب والفضة في سبيل الفسق والفجور . فالخير كل الخير في أن يستعمل الذهب والفضة لصالح الامة ، كاحتياطي للنقد في البنوك ، لا لاغراض البذخ والزينة .

ولا يتجاهل الاسلام العلاقة بين الانسان والعمل . فالاسلام لا يحبذ الانزواء والتغيب عن العمل ، بل يشجع المؤمن على أن يكسب قوته بالجد والكدح . وهو لا يقبل التعويض على من يستطيع العمل ولا يعمل . ومما قاله حسن البنا أن الحق في العمل متأصل في النظام الاسلامي ويجب أن ينظم بالتشريع . والاسلام يقر ايضا بمبدأ الضمان الاجتماعي ، وذلك بسن قوانين للعاجزين عن العمل — بسبب السن او المرض — تنص على التعويض عليهم . وقد قضى العرف في بداية الاسلام بفرض الزكاة وتوزيع الصدقات ، ويمكن تكييف هذه الاساليب القديمة بحسب المطالب الاجتماعية المعاصرة .

ثم ان الاسلام ينص على مسؤولية الدولة في توطيد نظام

اجتماعي واقتصادي سليم ، وفي مراقبة حياة المجتمع الاقتصادية وتطبيق الاحكام والانظمة بما يؤدي الى تعزيز الرخاء وحماية مصالح الفرد على اسس عادلة ، وفي حظر ذوي السلطة من استعمال نفوذهم على حساب الاخرين . فالفساد والرشوة ، بل حتى قبول الهدايا ، امر يتنافى مع الاسلام . فالذين في السلطة خدام للشعب لا سادته ومستغلوه . والله وحده هو الحاكم المطلق ، وعلى من ولي السلطة ان يحكم وفقا لتعاليمه سبحانه وتعالى (٣٤) .

واوصت حركة الاخوان المسلمين بالتصنيع ، وبتمصير المؤسسات ورؤوس الاموال الاجنبية . وبتأميم المرافق العامة . وذلك لان المصلحة العامة تتطلب تدخل الدولة لوضع حد للاستغلال . ودعت الحركة الى تنفيذ مشروعات كبيرة كسد اسوان وما الى ذلك من اعمال الري . فضلا عن استصلاح مزيد من الاراضي الزراعية لتعزيز الانتاج الزراعي . ورغم تشديدها على المبادرة الفردية ، فقد طالبت الدولة بان تلعب دورا في تنظيم الحياة الاقتصادية ، يذهب حتى الى ابعد مما يفهم من التقليد الاسلامي . ولعل هنالك تناقضا في نظرة البنا الاقتصادية ، من حيث انها تسمح للفرد بامتلاك راس المال وتشغيله في الانتاج ، لكنها في الوقت ذاته تحرمه من جني الربح . فالربح ، في نظر حسن البنا ، ربا ، والربا محرم في الاسلام كما هو محظور في روسيا . فالتجربة الشيوعية التي اثبتت ان الربح ليس ضروريا في ظل نظامها الاجتماعي نقضت قول الاقتصاديين بان الربح (الربا) ضروري لزيادة الانتاج . واضاف البنا قائلا : « وحرام أن تسبقنا روسيا الشيوعية الى هذه المنقبة الاسلامية » (٣٥) . فهذا القول يؤدي الى الاستنتاج بان نظام البنا الاقتصادي رغم معارضته المعلنة للشيوعية ، يقوم اساسا على اتجاه جماعي ، وانه توسل الاسلام لتوفير المبرر الديني والخلقي .

ومع ان الصدام بين الاخوان والسلطة ادى الى هبوط مؤقت

في مكانة الاخوان ، الا انه لم يؤثر في تجاوب الشعب مع افكارهم . وتمكن المرشد الجديد ، حسن اسماعيل الهضيبي الذي تولى مهمته في ١٩٥١ ، من ان يعيد للاخوان ، وعلى عجل ، مركزهم الذي خسروه قبل سنتين . لكنه ابتعد ابتعادا جذريا عن نهج المرشد الاول ، بحيث أن زعامته كانت موضع أخذ ورد ، داخل صفوف الحركة وخارجها . فرأى البعض ، في معرض الدفاع عن سياسة الهضيبي ، أن سياسته التوفيقية مع الحكم القائم آنذاك ادت الى اعادة فتح مكاتب الحركة ، وهي خطوة ضرورية اذا كان للحركة أن تواصل نشاطها في ظل الملكية . ورأى آخرون ، في معرض انتقادهم سلوك الهضيبي ، ان ما يقلق بالهم هو تأثير سياسة المساومة على حياة البلاد . وسرعان ما أتضح ان الانقسام تسرب الى صفوف الاخوان . وكان في هذا الانقسام نكسة لعلها كانت النكسة الكبيرة الثانية في حياة حركتهم . فقد كانت النكسة الاولى اقحام مرشدهم الاول هذه الحركة في السياسة قبل الاوان .

وقد ورث الهضيبي خطأ سلفه . فبعد أن أعلن ان الحركة لن تتدخل في السياسة بعد الان ، اذا به بعد ثورة ١٩٥٢ في مصر يعود عن رأيه فيصرح بان الاخوان سيسعون الى القبض على زمام الحكم على أساس النظام الاسلامي . ولم يكن يدور في خلد أحد حتى ذلك التاريخ أن الاخوان كانوا يناضلون من أجل تسلم السلطة ، فجاء هذا التصريح ليضعهم وجها لوجه أمام الحكام الثوريين الجدد .

وارتكب الهضيبي خطأ مصيريا فادحا آخر ادى الى زيادة اضعاف حركة الاخوان ، وذلك عندما ابتعد عن المبدأ الذي رسخه سلفه المرشد الاول ، اي تجنب الانقسام الداخلي . فقد اوجد له الاتفاق الذي ابرمه مع الملك فاروق أخصاما عديدين رأوا في زعامته ابتعادا عن مبدأ الحركة القائل بان حكام مصر يجب ان يراعوا تعاليم الاسلام .

وبعد سقوط فاروق بنجاح الثورة ، أتخذ الهضيبي ، وهو المعروف بسياسة الاعتدال ، موقفا متصلبا من الحكام الجدد ، فأصر على ان البديل الوحيد لاشتراك الاخوان الفعلي في الحكم وجوب استشارتهم في جميع المسائل العامة . ولم يقبل الحكام الجدد هذا الموقف . بل ان الباقوري ، احد زعماء الاخوان ، استقال من الاخوان وقبل منصبا وزاريا ، متحديا بذلك سياسة الهضيبي . وبعد تفاقم النقمة في صفوف الحركة ، عمد الهضيبي الى تعزيز مركزه بفصل عدد من القادة . غير أن ذلك ادى الى مزيد من الانقسام في صفوف الاخوان . ثم حاول الهضيبي السيطرة على ميلشيا المنظمة السرية التي تأسست بعد حرب فلسطين والتي انتقلت قيادتها الى أيد أخرى بعد أغتيال البنا ، لكنه لم يقدر على ذلك من جراء المعارضة الداخلية . واثبت الانقسام الداخلي انه كان أفدح نقطة ضعف في حركة الاخوان . وقد برر المنقسمون خلافاتهم مرارا على أسس مبدئية ، مما أضعف نفوذ الاخوان ومكانتهم في مصر .

ثم وصلت الامور الى ذروتها في قضية المعاهدة الانكليزية — المصرية في ١٩٥٤ . فقد عارضها الاخوان المسلمون لانها تعطي بريطانيا مبررا للعودة الى مصر في زمن الحرب أو التهديد بالحرب. ولجأ بعض زعماء الاخوان ، ربما دون معرفة الهضيبي ، الى العنف . حتى ان أحدهم اقدم على محاولة أغتيال الرئيس عبد الناصر في ٢٦ تشرين أول ١٩٥٤ ، مما أعطى الحكومة مبررا كافيا لتصفية معارضيها . وبذلك تقرر مصير حركة الاخوان المسلمين . فاعدم قادة الحركة ، باستثناء الهضيبي الذي وضع في السجن ، واعتبرت الحركة غير قانونية . وهرب عدد قليل من الاعضاء ونشطوا في الخارج . لكن الحركة عانت من نكسة لم تستطع ان تتعافى منها ، رغم قيامها بمحاولات اخرى للاطاحة بالحكم[٣٦] . وفي ١٩٦٦ القي القبض على قادة الحركة ، بعد مؤامرة رمت الى اغتيال الرئيس عبد الناصر ، فاعدم منهم أربعة ،

بينهم سيد قطب الذي تولى دور المرشد العام[٣٧] . وهكذا انتقلت مهمة تفسير الاسلام وفقا لمقتضيات الحياة المعاصرة الى ايد أخرى .

ولعل أسباب سقوط حركة الاخوان المسلمين تعود بالدرجة الاولى الى تدخلهم المبكر في السياسة والى انقسامهم الداخلي . لكن الضعف الاساسي للحركة ، كما يبدو لي ، أعمق من ذلك . وقد يختلف المراقبون المعاصرون في الراي حول اهمية الدور الذي لعبته الحركة في تحديث الاسلام . صحيح انها اظهرت مرونة في قبول الافكار الاجنبية تحت غطاء أصلها الاسلامي ، بما في ذلك اختراع غربي تقني . لكننا نكاد لا نعزو لها اي فضل في انها اضافت شيئا الى ما اسهم به الشيخ محمد عبده في مجال القيم الروحية . بل اننا نلحظ تراجعا عن التسامح الديني الذي ابداه عبده . وقد ظهر هذا التراجع في اثارة الاخوان للتعصب الديني المشوب بالقومية . ومقابل أحتكام عبده للعقل ، هذا الاحتكام الذي ادى به الى تحبيذ التفسير اللبرالي للاسلام ،هنالك أصرار الاخوان على العودة الى مبادىء وعادات لا تتفق مع ظروف الحياة الحاضرة . من هنا عقم بعض آرائهم ، لا سيما اصرارهم على الاساس الديني للحكم وعلى استعادة الخلافة . وهذا كله ينافي واقع تجزؤ الاسلام المستمر الى وحدات اقليمية مستقلة ، تتمسك كل منها بسيادتها الخاصة .

وقد أستمد الاخوان تأييدا شعبيا من معارضتهم النظام الديمقراطي الذي طالما تعرض للنقد من جراء فشله في تحقيق التقدم والتطور . ولم ترغب حركة الاخوان في التوفيق بين الديمقراطية وبين الاسلام ، بعد ما رأته من فشل الديمقراطية في كسب ثقة الناس ، وبعد أن أعتبرها بعض العناصر المتدينة والرجعية شكلا علمانيا للحكم . بل انها ايدت اعادة النظام الاسلامي . وبذلك فشل الاخوان في اقتراح منهج اصلاحي للنظام السياسي القائم ، وذلك بايثارهم العودة الى نظام في الحكم كان

المصلحون المسلمون الاوائـــل اعلنوا انه لا يتفق مع مطالـب الحياة المعاصرة .

وهكذا وجد الاخوان انفسهم وجها لوجه أمام عقائد ومذاهب يسارية ذات طبيعة جماعية نافستهم على النفوذ ، حتى عندمـا كانت حركتهم تنعم بظروف واحوال ملائمة لهم إلى أبعد حد .

الفصـل الخامس

البـديل الجـماعي

«ان نضال البروليتاريا ضد البورجوازية هو ، في الشكل لا في المضمون ، نضال وطني قبل كل شيء . وبالطبع ، على البروليتاريا في كل دولـة ان تصفـي حساباتها مع بورجوازية بلدها . »
البيان الشيوعي

استوردت الافكـار الجماعية من الغرب مثلمـا استوردت القومية والديمقراطية ، ثم بدأت تنافس المفاهيم الغربية الاخرى في محاولة للحلول محل افكار المجتمع التقليدية . واتخذت الافكار الجماعيـة في البداية ، وقبـل الحرب العالمية الاولى ، شـكل الاشتراكية المثالية . ثم تحولت ، بعد الحرب ، الى عقيدة شيوعية ساهمت الى حد كبير في تقويض دعـائم المؤسسات اللبرالية . وبعد الحرب العالمية الثانية ، كادت هذه العقيـدة تتسرب الى جميع البلاد العربية وتقترب بفضل تحالف اتباعها القصير الامـد مع الشباب القوميين ، من تسلم السلطة . لكن سرعان ما كشف زعماؤها عن اختلافاتهم المذهبية مع الفئـات الاخرى ، فاثاروا بذلك احتجاج خصومهم والانقسام داخل صفوفهم . وعلـى أي حال ، فان تأثير الفكر الجماعي ، سواء كان اشتراكيا أو شيوعيا ، لم يصل الى مداه الكامل . ولعله أعظم تحد للمفاهيم القديمـة والحديثة في الحكم .

الاشتراكيـة المثالية (الطوباوية)

كثيرا ما تظهر الفئات المتحررة في العالم الاسلامي ، هـذه

الفئـــات التي تبدي عطفا على العقيدة الســائدة في الاتحاد السوفياتي ، أن افكارها مستمدة في الاصل من مفكرين سوفيات . لكن اذا كان القادة الشيوعيون المعارضون للفكر الغربي استمدوا وحيهم وهداهم من الانبياء السوفيات ، فالذين سبقوهم ، خاصة اولئك الذين عاشوا قبل الحرب العالمية الاولى ، استمدوا وجهات نظرهم من المفكرين الاوروبيين .

كان أصحـاب هذه العقيدة الاشتراكية الجديدة قلـة من المفكرين المسلمـين والعرب عموما جذبهـم رأي الاشتراكيين الاوروبيين في ان المجتمع يستطيع ان يكون أكثر عدلا وازدهـارا لو اعيد تنظيمه على أسس اشتراكية . وانتسب هؤلاء الى فئة المصلحين على الطريقة الغربية ، ممن لم يروا أملا في تحديـث المجتمع الاسلامي بالعودة الى الماضي الاسلامي ، ولم يرضـوا كذلك بالطريقة الاوروبية في الحياة . ذلك ان هذه الطريقة ، من وجهة نظرهم ، عجزت عن النهوض الى مسـتوى الاشتراكيـة المثاليـة . وهكذا حلم هؤلاء ، اسوة بمعاصريهم الاشتراكيين الاوروبيين ، ببشرية قادرة على العيش في سلام وتجانس اذا ما سويت مصالح الطبقات الاجتماعية المتضاربة في ظل نوع معـين من الديمقراطية الاجتماعية . فالحياة تصبح أكثر عطاء ورخـاء لو استبدلت المنافسة الفردية بالمشاريع التعاونية الجماعيـة . وبذلك يتقاسم الجميع الحرية والمساواة ويتحرر الفرد من شرور الطغيان الاجتماعي والديني .

ربما كان المفكرون المثاليون ، خاصة اولئك الذين اتصلوا مباشرة بالاشتراكيين الاوروبيين ، هم اول من اسـتجاب للفكر الاشتراكي . لكن كثرة الذين ذهبوا الى اوروبا لتلقي العلم كانت من الطبقة الميسورة ، بينما كانت القلة من العائلات الاكثر فقرا . فكان طبيعيا ان يكون هؤلاء اكثر استجابة للافكار الاشتراكية . غير ان تأثيرهم ، بعد عودتهم الى الوطن ، على مجرى التطور السياسي كان معدوما . وبعد قيام المؤسسات الديمقراطيـة ،

انتقلت السلطة الى أيدي أبناء الطبقات الميسورة من الشبـاب ، فسعوا الى جعل النظام السياسي أقرب ما يكون الى الانظمـة الاوروبية القائمة آنذاك ، لا الى الانظمة التي كان يدعـو اليها المتطرفون . وهكذا جعلوا مهمتهم الرئيسية تأكيد حرية التعبير عن الاراء السياسية ، لا رفع الظلم عن كاهل الطبقات المحرومة والمضطهدة . وقلما وجد بينهم من نادى بالاشتراكية التي انحصرت المناداة بها في المثقفين المسيحيين المنتمين الى مختلف الطبقات ، لا بالضرورة الى الطبقات الفقيرة . فقد سعى هؤلاء المثقفون الى اقامـة نظام اجتماعي قائم على مساواة انكرهـا عليهم الاسلام التقليدي ، وعلى قيم عقلانية تحل محل القيم الدينية .

وكان شبلي الشميل (١٨٦٠ — ١٩١٧) ، وهو مسـيحي لبناني اقام في مصر ، أول من نشر المذهب الاشتراكي ، رغم ان فكرة الاشتراكية لم تكن مجهولة لدى المفكرين العرب . وعرف الشميل بين معاصريه بكتاباته عن نظرية التطور وعن العلمانية . فكأنما كان يحاول ، وهو المسيحي ، تخليص طائفته من شـرور التعصب الديني . وقد قرأ بوشنر وسبنسر ، وحلم بمجتمع يتحرر فيه الفرد من كل انواع الحرمان . فقامت اشتراكيته على مبـدأ يقضي بان يكون العمل اساس دخل الفرد ، وان تتولى الدولة تنظيمه لضمان العدل . الا ان الشميل لم يدع الى تأميم الانتاج أو الغاء الملكية الخاصة . صحيح انه تحدث عن ثورة اشتراكية عالمية متوقعة يوما ما ، لكنه آمن بالتغيير السلمي ونادى بالتعـاون بين الامـم [1] .

واثارت كتابات الشميل انتقاد المفكرين المسلمين ، فتركز النقـاش على العلاقة بين الدين والعلم . وكـان فرح انطون (١٨٧٤ — ١٩٢٢) ، وهو مفكر مسيحي لبناني آخر ، من بين اولئك الذين دخلوا حلبة هذا النقاش . فتبنى في جداله مع محمد عبده حول الصراع بين العلم والدين ، نوعا غامضا من الاشتراكية دعـاه بـ « دين الانسانية » وحث على احلاله محـل الدين

التقليدي . لكن فرح انطون فشل في تطوير افكاره الاشتراكية هذه ، اذ كان مهتما ، في الاساس ، بالادب والفلسفة لا بالفكر الاشتراكي . وقد عرف الاشتراكية بانها مرادفة للعلمانية ومعارضة للتعصب الديني [٢] .

وبتأثير الشميل وانطون ظهر مفكر مسيحي آخر لم يقبل بالتعصب الديني وبالركود الفكري هو سلامه موسى . فزعم انه وجد في الاشتراكية حلا ، وفي نظرية التطور « نوعا من التفريج والانتقام » من الاوضاع الاجتماعية القائمة [٣] . وازداد ايمانه بالاشتراكية بعد زيارته الطويلة لاوروبا بين ١٩٠٨ و ١٩١١ . فقال وهو في باريس : « لقد عشقت صحيفة « الاومانيته » وان الاشتراكية طريق جديد في رؤية الاشياء ، جعلتني اتذكر بوضوح الطبقات الفقيرة في مصر ، وهكذا اصبح انتشار الاشتراكية في بلدنا مثار اهتمامي . » وانضم في بريطانيا الى جماعة متجانسة روحيا هي الجمعية الفابية ، ووقع تحت تأثير كتابات ج. ب. شو و هـ. ج. ويلز وقال عن ذلك : « ولم يمض علي عام في لندن حتى وجدتني اتجه نحو اليسار اي نحو الاشتراكية .. ووجدتني اشتراكيا قبل ان اقرأ ماركس ..» وفي ١٩٠٩ زار كير هاردي ، زعيم حزب العمال المستقل وعضو البرلمان ، فتأثر به كثيرا . وقد تحدث عن هذه الزيارة قائلا : « عندما زرته اخبرني بانه اشتراكي وان الاشتراكية سوف تعم اوروبا ثم تنتقل الى سائر القارات وان الاستعمار البريطاني يجب ان يزول من مصر والهند وان واجبنا الاول في مصر هو اخراج الانكليز ثم ايجاد الاصلاحات الاجتماعية في المجتمع المصري . » وكان لهذه الافكار وقع عظيم على سلامه موسى . فما ان عاد الى مصر ، حتى بدأ يبشر بالاشتراكية وبالافكار التحررية الاخرى في الصحافة المصرية .

وفي ١٩١٣ اصدر سلامه موسى كتيبا عن الاشتراكية حاول فيه ان يعرف الجمهور بموضوع اعتقد ان كثيرا من التشويش وعدم الفهم احاط به . فقال في مقدمة الكتاب : « ولست طامعا

ان تعد هذه الرسالة دعوة للجمهور الى الاشتراكية ولا ان تكون سببا في تأليف حزب او جمعية ولكني اطرحها امام الجمهور القارىء عسى ان تكون خميرة تختمر بها الافكار الى حين تستعد البلاد للاشتراكية » . وقد تناول في هذه المقدمة الوجيزة بروز الرأسمالية ونموها . وهي بمثابة تلخيص لافكار الاشتراكيين الاوائل ، لا سيما كارل ماركس . ثم اخذ يشرح معنى الاشتراكية ومبادئها الاساسية ، فقال بانها تهدف الى تحقيق الحرية الاقتصادية للفرد ، والى الغاء الملكية وحقوق الارث . وبذلك يتاح للفرد ، وقد ولد حرا من القيود الاقتصادية ، ان يكسب معاشه على أساس المساواة . فالدولة وحدها في المجتمع الاشتراكي يجب ان تملك الثروة — اي وسائل الانتاج ، اما الفرد فيكسب رزقه بعرق جبينه . واذا كانت الاشتراكية ، في نظره ، لا تساوي جميع الافراد في الدخل ، الا انها توفر لهم فرصا متساوية في العمل . اما دخل الفرد فانه يختلف ، بالضرورة ، باختلاف قدرات الناس الطبيعية . والاشتراكية تدرك هذه الفوارق الطبيعية ، لذلك تشجع الدولة الاشتراكية الناس على استغلال قدراتهم لمصلحة المجتمع ، وذلك بالسماح لكل انسان ان يكسب أعلى دخل يتفق مع قدرته الجسدية والعقلية . على ان الدولة ، مع ذلك ، تحرم على الفرد مهما علا دخله ، ان يورث اولاده ثروته . ذلك لان اولاده يجب ان يكسبوا الرزق وفقا لقدراتهم الخاصة بهم [٤] .

وهكذا يتضح ان اشتراكية سلامه موسى هي مزيج من الاشتراكيين المثاليين والماركسية . ذلك لانها تجمع بين مبدأ القضاء على الملكية الخاصة والمبدأ الذي يقر باختلاف الدخل بين فرد وآخر . فالمبدأ الاخير ينافي العقيدة الماركسية التي لا تشجع الفوارق في الدخل استنادا الى المبدأ القائل « من كل حسب عمله الى كل حسب حاجته » . غير ان المبدأ الاول يعبر عن وجهة نظر ماركسية متطرفة . وقد تبنى سلامه موسى أيضا بعض الافكار الفابية ، كالديمقراطية والتغير السلمي ، بينما رفض المبدأ

الفابي القائل بالملكية الخاصة . وهكذا يصح القول بان سلامه موسى ، رغم استقاء آرائه من مختلف ينابيع الفكر الاوروبي ، لم ينتسب الى اي مذهب معين في الاشتراكية .

فماذا كان مذهبه ؟ كان انه اراد لمصر اشتراكية تجمع بين الديمقراطية البرلمانية واشتراكية الدولة . والديمقراطية يجب ان تسبق الاشتراكية ، فتبدأ على ادنى درجات السلم الاداري في القرية ، حيث تقاموحدة ادارية تسير نفسها بنفسها ، وحيث تتحول الخدمات العامة ، شيئا فشيئا ، الى خدمات اشتراكية . فاذا تم ذلك امكن بناء المجتمع كله على اساس اشتراكي . فالحكومة المركزية يجب ان تمتلك الوحدات الكبيرة من قطاع الخدمات العامة ، وان يدير كل وحدة منها مجلس يتألف من ممثلين محليين . وتقوم حكومة برلمانية منبثقة عن نظام انتخابي عام بمراقبة جميع المصالح العامة وادارة شؤون البلاد الخارجية. وفي مصر نواة لتأميم الخدمات العامة . فحكومتها تملك مصلحة السكك الحديدية . فبالامكان توسيع هذا الاتجاه التأميمي ،بحيث يشمل قطاعات اخرى . وهكذا يوضع الاساس لنظام اشتراكي في المستقبل . ومع ان مصلحة السكك الحديدية المصرية لم تراع المبادىء الديمقراطية ولم تتبع اسلوبا عادلا في توزيع التعويضات بين الموظفين والعمال ، الا ان ذلك من النقائص العارضة ، الناجمة في الاكثر عن بيروقراطية تقليدية تزول متى اقيمت الديمقراطية والاشتراكية [٥] .

والى هؤلاء المفكرين المسيحيين الثلاثة الذين كانت الاشتراكية لهم ، خصوصا للشميل وانطون ، احتجاجا على التعصب الديني ، برز مفكر اشتراكي آخر كانت الاشتراكية له تعبيرا عن اهتمامه الكبير بالفقر والحرمان . انه مصطفى حسنين المنصوري .

ولد المنصوري في القاهرة في ١٨٩٠ من عائلة ميسورة الحال . ولكن والده خسر ثروته قبل ان يولد ، فقضى بقية حياته

في فقر مدقع . واحس ، وهو بعد على مقاعد الدراسة ،بالفوارق بين الاغنياء والفقراء . وهكذا جعل الفقر موضوع كتاباته . وعندما اختير ، بعد تخرجه من الجامعة في ١٩١١ ، لمواصلة دراسته في اوروبا ، سقط في الامتحان الطبي . ثم حرم من منصب حكومي عال كانت تؤهله له دراسته . فاشتغل لفترة وجيزة بالتعليم في مدرسة ابتدائية ثم اصبح ناظر مدرسة ، كرس حياته للقراءة والكتابة . ووجد في الاشتراكية مخرجا لمشكلة الفقر ، فانكب على قراءة كارل ماركس ، وتولستوي ، واناتول فرانس ، وسواهم من المؤلفين الغربيين . ونشر في ١٩١٣ أول كتاب له بعنوان « تاريخ المذاهب الاشتراكية » وضع فيه ما تجمع لديه من مواد استقاها من قراءاته المتنوعة [٦] . وبين ١٩١٣ و١٩٢٠ نشر عدة كتب ومقالات ، معظمها ترجمات لكتب غربية ، بما في ذلك كتاب « التقدم والفقر » لهنري جورج [٧] . وقد ادت هذه الكتابات ، بالاضافة الى حضوره محاضرة عامة عن الاشتراكية القاها زائر اجنبي في ١٩٢٠ ، الى فصله عن وظيفته . فظل دون عمل ، يعاني الفاقة حتى نهاية حياته في قرية صغيرة قرب الفيوم. لكنه واظب على الاهتمام بالمسائل العامة وعلى الكتابة ، بين الفينة والاخرى ، الى اصدقائه والى المسؤولين في الحكم حول شؤون الساعة ، لا سيما بعد ان اصدر الرئيس عبد الناصر المراسيم الاشتراكية في ١٩٦١ .

لم تناد اشتراكية المنصوري ، كاشتراكية شبلي الشميل ، بالغاء الملكية الخاصة ، بل بتوفير العمل والفرص المتكافئة للجميع . وانحصر اهتمامه بالاشتراكية في الجوانب المادية للحياة ، لانه لم يكن ، عكس غير المسلمين ، يعاني من اي تمييز اجتماعي . ومن جراء عدم معرفته المباشرة بالحياة الاجتماعية في اوروبا ، طرح افكارا بدائية في الاشتراكية . ثم انه ، في الوقت ذاته ، اصر على وجهات النظر التقليدية في العائلة والمسائل الاجتماعية الاخرى . وربما كان اول اشتراكي مسلم في العالم العربي ينقل

صـــوت الفقراء ويعلن بـــان في الاشتراكيـــة علاجا للاوضـــاع القائمـــة [٨] .

واذا كان لم يصدر اي نقد بناء لتباشير الفكر الاشتراكي في البلاد العربية ، فلان معظم الكتاب كانوا حينذاك منصرفـــين الى معالجة القضايا الدينية والقومية . وما كتبه ضياء المفكر التركي ، ضياء جوكالب ، انما يعتبر اول رد تقليدي على الفكر الاشتراكي ، قبل الحرب العالمية الاولى . ففي ذلك الحين ، كانت البلاد العربية ما تزال جزءا من الامبراطورية العثمانية ، وكان للمفكرين الاتراك تأثـــير على المفكرين العرب . وكثيرا ما كانـــت الصحافة العربية تنقل او تلخص افكارهم . اما ضياء جوكالب ، فكان احد المثقفين الذين ايـــدوا ثورة ١٩٠٨ التركية ، ولهـــذا قدر المفكرون العرب كتاباته تقديرا عظيما [٩] .

انضـــم جوكالب ، في ١٩٠٨ ، الى خليط من الشبـــاب في سالونيكا ، انصرفوا الى الاهتمـــام بالمذهب المادي . وكثـــيرا ما ناقش هؤلاء في اجتماعاتهم موضوعات متنوعة كاللبرالية والمادية الديالكتيكية والفلسفة الوضعية . ومع انهم عجزوا عن الوصول الى اتفاق حول المبادىء الاساسية ، الا ان جوكالب رأى بوضوح فائق عجز الفلسفة المادية . وهكذا اصبح ناقدا للفكر الاشتراكي. ففي مقالة نشرها في ١٩١١ تحت عنوان « الحياة الجديدة والقيم الجديدة » أعلن أن ثورة سياسية قد تحققت ـــ مشيرا بذلـــك الى ثورة ١٩٠٨ ـــ وان الامة أصبحت جاهزة لـــ « ثورة اجتماعية ». ثم بحث مختلف الانظمـــــة الفكرية ، كالاشتراكية والشمـــولية والانســـــانية فرفضها جميعا ، امـــا لمنافاتها مناقب الاســـلام الاجتماعية ، او لعجزها عن تحويل القديم الى جديد . ودعا الى القومية كسبيل وحيد الى خلق الحياة الجديدة بالاستناد الى قيم جديدة ، لا الى احلام طوباوية . ودفعه اهتمامه بالتضامن القومي والوحدة الثقافية الى رفض الصراع الطبقي والى رؤية عنـــاصر معينة في الاشتراكية تعارض الوحدة القومية . ففي الاشـــتراكيـــة

غموض وعجـــز عن دفـــع المجتمع نحو تحقيق الاهـــداف التي يتوخاها ، بالرغم من ان الفكر الاشتراكي قد يكون اسهم في التقدم والعدالة الاجتماعية والحرية . وقال جوكالب : « نحن لا نريـــد التغيير الذي يسعى الاشتراكيون اليه ، لاننـــا نؤمن بانهم مجرد طوباويين ، وانهم سيبقون كذلك . » واضاف قوله بان « الحياة الجديدة » ستنبعث من « الوعي الاجتماعي » للامة ، وبأن الدين لعب في الماضي دورا هاما بصفته احد اشكال الوعي الاجتماعي ، اما الآن « فان المثل التي تسير جميع الامم هي المثل القومية . » وهكذا رفض جوكالب الاشتراكية وتبنى القومية وقال : « ان هذا هو المثال الذي نأمل ان يتبعه الشباب . » وامتد العمر بجوكالب الى ان يشهد بنفسه ، في أوائل العهد الكمالي ، تحقيق بعض ما دعا اليه .

ولم تثر دعوة الاشتراكيين الاوائل ، قبل الحرب العـــالمية الاولى ، اية حماسة . ذلك لان المجتمع لم يكن مهيئا لمثـــل هـــذه الافكار المتحررة ، ولان معظم المفكرين كانوا منصرفين الى الاهتمام بالقضايا الدينية او القومية ، بدلا من الاهتمام بالظلم الاجتماعي . ولذلك يصح القول بان اولئك الاشتراكيين الاوائل سبقوا عصرهم وكانوا طليعة الفكر الاشتراكي الذي اصبح شغل الاجيال اللاحقة الشاغل . ورغم انقطاع خط الفكر الاشتراكي في اثناء الحرب ، الا انه لم يتوقف تماما . فما ان وضعـــت الحرب اوزارها ، حتى التقطه آخرون . ذلك لان الظروف الجديدة تطلبت اعادة النظر في القضايا القومية من زاوية مختلفة .

الحركـــة الاشتراكيـــة

تسنى للاشتراكية المثالية ما يعبر عن مبادئها تعبيرا عمليا ، حين تأسست احزاب سياسية بعد الحرب العالمية الاولى شارك فيهـــا المثقفون والمصلحون اللبراليون مشاركة فعالـــة . وكانت الاحزاب الاشتراكية في اوروبا نماذج لمثيلاتها في البلدان الاخرى . لكن اقتباس هذه النماذج واستلهامها لم يكن هو ذاته عنـــد هذه

الاحزاب . فهى لم تتبع نموذجا منسجما ، ولا نسقت علاقاتها فيما بينها ، بل حاولت تكييف النظريات الاشتراكية وفق المطالب المحلية . حتى ان اسم « الحزب الاشتراكي » لم يكن يستعمل في البداية ، لان فكرة الاشتراكية حينئذ كانت موضع شك وعدم رضا . وبكلمة اخرى ، كان هناك حركة اشتراكية لكن معتنقيها ، باختلاف ميولهم ، فشلوا في ايجاد حزب موحد ببرنامج اشتراكي معين . وفيما يأتي عرض موجز للاحزاب الرئيسية ، لعله ضروري لفهم الحرية الاشتراكية :

كانت تركيا وايران سباقتين في تنظيم احزاب اشتراكية في العالم الاسلامي . لكن تأثير هذه الاحزاب على العالم العربي كان محدودا . ذلك لان الاشتراكيين العرب كانوا اقاموا ، هم بانفسهم ، صلات مباشرة مع الاشتراكيين الاوروبيين . ومن أسباب تأخر ظهور احزاب اشتراكية في البلاد العربية عن ظهورها في تركيا وايران هو ان نضال الزعماء العرب من اجل الاستقلال شغلهم عن الالتفات الى المسائل الاجتماعية والاقتصادية . ومع نهاية الحرب العالمية الاولى ، حدثت تغيرات جديدة دفعت بعض الزعماء العرب الذين نشطوا في الميادين العامة الى البحث عن منطلق جديد لحرية السياسية . وآمن معظم الزعماء ان مهمتهم الرئيسية كانت تحقيق الحرية القومية ، لكن قلة منهم رأت ضرورة الاهتمام بالمسائل الاجتماعية ايضا . وكان هنالك ايضا مفكرون قلائل ايدوا ، قبل الحرب العالمية الاولى ، الافكار الاشتراكية ودعوا الى الاصلاحات الاجتماعية على اساسها . وبعد الحرب ، انضم آخرون الى سلامه موسى الذي استأنف في ذلك الوقت الكتابة في المسائل الاجتماعية . وكان أفضل الموضوعات التي نشرت مباشرة بعد الحرب عن الاشتراكية ما كتبه نقولا حداد ، اللبناني المسيحي المقيم في مصر ، باسلوبه الحاد الواضح . وارتكز كتابه في « الاشتراكية » على القول بأن الحركة الاشتراكية في اوروبا ظهرت كنتيجة حتمية لتصنيع المجتمع وتمركز راس المال ،

وان نهوض الحركة الصناعية نفسها كان نتيجة ضرورية لمراحل التطور الاجتماعي السابقة . وقال بان انتصار الاشتراكية حتمي ليس في اوروبا وحدها ، بل في العالم بأسره ، مهما طال الزمن . ويتضمن هذا القول ، فيما يتضمن ، ان لا مهرب للمجتمع الاسلامي من هذا المصير [١٠] .

وكان عزيز ميرهم أول سياسي حوى برنامج حزبه الذي انشأه بعد الحرب العالمية الاولى آراء اشتراكية . وقد تلقى علومه ، كسواه من المفكرين المصريين ، في فرنسا وتأثر بالفكر الاشتراكي الفرنسي . وبعد الحرب ، حين انتفضت مصر في ثورة ضد الاحتلال البريطاني ، تجمع عدد من المثقفين المتحمسين امثال مصطفى عبد الرازق ، وحسين هيكل ، وعزيز ميرهم ، ومنصور فهمي ، وسواهم ، لتشكيل حزب سياسي يتبنى افكارا ليبرالية . وكان سعد زغلول قائد الحركة الوطنية قد سبقهم الى تشكيل حزب الوفد ، فاصبح الحزب السياسي الرئيسي في البلاد . واحس جيل الشباب بان وقتهم حان ليلعبوا دورهم في الحياة السياسية . وسرعان ما اتفق الذين ذكرناهم على الاهداف السياسية للحزب ، كتحقيق الاستقلال وحماية الحريات الدستورية وتسمية الحزب بـ « الحزب الديمقراطي » . لكنهم ما ان شرعوا في بحث الاهداف الاجتماعية والاقتصادية حتى وجدوا انفسهم منقسمين الى مدرستين فكريتين : الاولى بقيادة ميرهم دعت الى تبني برنامج اشتراكي . اما الثانية ، بقيادة هيكل ، فاصرت على المبادرة الحرة . ووقعت مهمة التوفيق بين وجهتي النظر المتناقضتين على مصطفى عبد الرازق ، وهو معتدل التفكير ومن عائلة نافذة . وبنتيجة مساعيه أعلن هيكل انه لا يعارض الاجراءات التي ترمي الى تعيين حد أدنى للاجور ، والى توفير التعليم المجاني ، والخدمات الطبية . وبالمقابل تنازل ميرهم عن بعض مواقفه واعلن انه لن يطالب بالغاء الملكية الخاصة ولا بتأميم جميع الخدمات العامة . واتفق الجميع على اعادة النظر في برنامج الحزب حالما تتحقق اهدافه الاساسية [١١] .

ولعب الحزب الديمقراطي دورا فعالا في الحياة السياسية لفترة قصيرة ، رغم ان نفوذه انحصر اكثر ما يكون في صفوف المثقفين . ثم ترك ميرهم ، وقد كانت له اتصالات في اوساط العمال ، الحزب الديمقراطي وانضم الى حزب الوفد على أمل أن يكون لآرائه الاشتراكية صدى بين اتباع سعد زغلول . فما كان من هيكل والاخرين الا أن حلوا الحزب وانضموا الى الحزب الحر الدستوري الذي انشيء حديثا واقبل على عضويته أبناء الطبقات العليا في المجتمع المصري . وبعد أن انضم ميرهم الى الوفد ، أحس بخيبة أمل . اذ تبين له ان معارضة قادة هذا الحزب للافكار الاشتراكية لا تقل عن معارضة الآخرين [١٢] .

اما الجماعة التي كانت اكثر صراحة في افكارها الاشتراكية، فهي تلك التي شكلت حزبا اشتراكيا حقيقيا في ١٩٢٠ باسم « الحزب الاشتراكي المصري » وبزعامة عبدالله عناني ، وحسنى العرابي ، وسلامه موسى . وكان سلامه موسى ، كما اشرنا قبلا ، اشتراكيا مثاليا مسيحيا . أما الآخرون ، فكانا مسلمين مصريين آمنا بمبادىء اشتراكية متطرفة . على ان نشاط هذا الحزب ظل محدودا ، مع ان سلامه موسى اعلن بان الشعب استقبل انشاء الحزب بحماسة شديدة . ثم أنسحب حسني عرابي من الحزب ليشكل في الاسكندرية حزبا أشتراكيا أكثر تطرفا باسم « الحزب الاشتراكي » بالتعاون مع جوزيف روزنتال الجوهري ، وانطوان مارون المحامي . ولم يكن للحزب ، باستثناء قوله بالاشتراكية ، أية مبادىء واضحة الاهداف . وما ذلك ، على ما يبدو الا لان اعضائه كانوا يدينون بآراء متباينة في الاشتراكية . فالمتطرفون منهم دعوا الى الارتباط بالكومنترن ، مما حول الحزب في ١٩٢٢ الى « الحزب الشيوعي المصري » . ولما عارض روزنتال هذا التحول ، طرد من الحزب . واعتقل حسني عرابي ونفي من مصر بتهمة تحريضه العمال . ثم صدر بعد نفيه مرسوم بحرمانه الجنسية المصرية . فذهب اولا الى

موسكو ثم الى المانيا ، بعد ظهور هتلر ، ليعلم اللغة العربية هناك . اما انطوان مارون فاعتقل لنشاطه المعادي للحكومة ، ثم مات في السجن في ١٩٢٤ [١٣] .

ولعله من المستغرب ان لا يستجيب بلد كمصر ، فيه كل هذا الفقر المدقع واشكال الحرمان الاجتماعي الاخرى . لكن الحقيقة هي ان القادة الوطنيين ، خصوصا قادة حزب الوفد ، ممن زعموا انهم انما يدافعون عن عامة الشعب هم الذين عارضوا الحركة الاشتراكية . وكانت حجتهم في ذلك ان لا غنى عن الوحدة الوطنية في مقاومة السيطرة الاجنبية ، فضلا عن دعواهم بان برامجهم انما تستهدف خدمة مصالح العمال والفلاحين . وهكذا كانت المناداة بالاشتراكية كالصوت الصارخ في البرية .

وتعرضت سوريا ولبنان للفكر الاشتراكي كما تعرضت مصر . لكن المفكرين المسيحيين الذين حبذوا المبادىء الاشتراكية ذهبوا قبل الحرب العالمية الاولى الى مصر ليعبروا عن آرائهم هناك ، لان حرية التعبير عن الراي كانت محظورة في سوريا ولبنان . ولما تبدلت الحال في هذين البلدين بعد الحرب ، وخفت القيود عن ذي قبل ، عادوا اليهما من مصر . ومن سوريا ولبنان انتشر الفكر الاشتراكي الى العراق والبلدان العربية الاخرى .

وكان يوسف ابراهيم يزبك من أوائل من جذبهم الفكر الاشتراكي في لبنان . فخلفيته الاجتماعية والاوضاع التي عاشها تعتبر مسؤولة الى حد كبير عن مدى استجابته للاشتراكية . فقد ولد في الحدث ، من ضواحي بيروت ، في بداية القرن . وانتقل الى بيت آل شدياق ، لانه فقد والديه وهو في طفولته . ويقال أن احد آل شدياق البارزين ، وقد اعتنق البروتستانتية ، قتل بتحريض من رجال الكنيسة . فما كان من أخيه الا ان اعتنق الاسلام احتجاجا [١٤] . ولا عجب ان تأثر يوسف يزبك من صغره بتعصب رجال الدين ، وبالمظالم العثمانية ، وببؤس عامة الناس أمثاله . والهبت سنوات الحرب التي عانى فيها لبنان من المجاعة نقمته

على الاجحاف الاجتماعي وحركت عاطفته نحو الفقراء والمظلومين. ثم تعلم الفرنسية ، واصبح الناس يقرأون له كثيرا من الاعمال الادبية بعد أن وضعت الحرب أوزارها . ومع ان يزبك قرأ روسو وفولتير واناطول فرانس ، ثم ماركس وبيانات الثورة الروسية ، الا انه لم يبذل محاولات جدية في نشر آرائه في الاشتراكية خارج دائرة أصدقائه المقربين . وظل أمره هكذا الى ان أصدر اسكندر الرياشي جريدته التي أعلن فيها تأييده للاشتراكية .

ولد اسكندر الرياشي في ١٨٩٢ في زحلة واشتهر بأسلوبه الساخر . ولعله أحس ، كزميله يزبك ، بعطف على الفقراء من ضحايا المجاعة التي نزلت بلبنان في أثناء الحرب الاولى . ثم قام بزيارة أخرى لفرنسا بعد الحرب ، وكان قد قام بزيارتها لفترة وجيزة قبلها ، فجدد اختباراته عن حياة باريس المرحة ، لكنه وقع هذه المرة تحت تأثير الكتاب الاشتراكيين [١٥] . وكتب عن ذلك فيما بعد ، فقال : « في باريس كرهت كل شيء الا جمال المرأة وبؤساء مدينة النور لانهم اقرب للقلب من كل بائس . ووجدت في وطن روسو وجوريس واناطول فرانس ان الرأسمال هو اساس كل عمل مادي ، فكرهت الرأسمال وصرت اشتراكيا » [١٦] . وفي طريق عودته الى لبنان زار المانيا وتأثر بالنظرة الاممية للحزب الاشتراكي . وفي ١٩٢٢ ، بدأ باصدار جريدة جديدة اسماها « الصحافي التائه » واعلن انه سيكرسها لقضية العمال والمضطهدين [١٧] . وطرح الرياشي في العدد الاول أفكاره الاشتراكية الاساسية ودعا الى التعاون بين الطبقات لمساعدة الفقراء والمضطهدين . وقال بانه لا يرى فرقا بين الدين والاشتراكية لان المثل الاشتراكية وردت في الكتب المقدسة الخاصة بالمسيحية والاسلام . وانتقد الامتيازات الاحتكارية لانه أعتبرها منافية لصالح الشعب ولفت نظر موظفي الحكومة الى حقيقة كونهم موظفين عموميين وانه يجب عليهم ان يكونوا عادلين في أثناء

قيامهم باعمالهم . ودعا أخيرا الى التعاون بين سوريا ولبنان بسبب الروابط التاريخية والجغرافية بينهما ، بالاضافة الى مصالحهما المشتركة .

وما أن صدر العدد الاول من « الصحافي التائه » حتى بدأ العديد من المفكرين يوجهون رسائل تشجيعية للرياشي يعبرون فيها عن آرائهم الاشتراكية . وكان أول من استجاب للرياشي شخص استعار لقب « الشبح الباكي » . ولم يكن هذا الشبح غير يوسف ابراهيم يزبك . فكتب ، أول ما كتب ، رسالة في تأييد آراء الرياشي الاشتراكية ووعد بان يوافي الجريدة دائما بمقالاته . ثم نشر في العدد المؤرخ في ١٠ تشرين الاول ١٩٢٢ قصة صغيرة عن مأساة امرأة وطفليها الصغيرين أيام الحرب العالمية الاولى . وقد صورت القصة امرأة تصلي ليسوع المسيح ، كتمجيد للحب والفقر والدعوة الى المساواة بين الناس ، وترفع صوتها بالشكوى من آلامها ، وتتوسل الى المسيح الذي ضحى بنفسه من أجل خلاص البشرية لكنه لا يفعل شيئا أمام انتشار الفقر والمجاعة في بلدها . ثم تشير المرأة الى الاغنياء الذين لوثوا الهواء برائحة المسكرات ومنعوا الفقراء من التقاط الفتات التي يرمونها الى الكلاب . وتبكي المرأة وهي تصلي ، طالبة الطعام ومتضرعة الى المسيح لاحلال المساواة بين الناس .

في هذه القصة حاول يزبك ان يثير العطف على الفقراء ، وان يحث على مبدأ المساواة ، وان يوبخ الكنيسة بلباقة على صمتها عن الاغنياء وتجاهلها الفقراء . وفي قطعة ادبية أخرى نشرت في ١٢ تشرين الاول ١٩٢٢ ، خاطب يزبك العمال قائلا بان العمل هو المصدر الوحيد لكسب العيش في المجتمع الاشتراكي ، ومعيدا الى الذاكرة قصة طرد آدم من الجنة وكيف أن الله أمر الانسان بان يعيش من عرق جبينه . وقال يزبك أن كثيرين يستغلون جهود العمال وينعمون بثمرات عرق جباههم . فهاجم لذلك الرأسمالية واستنكر سلوك أولئك الذين يعيشون على

حساب العمال . ثم خلص الى القول بان على كل انسان في ظل الاشتراكية أن يعمل ليكسب معيشته ، وأن لا مكان في هذا المجتمع للذي لا يعمل ، وان كل انسان يجب أن يعوض عن عمله بمقدار العمل الذي يقوم به . وأخيرا نادى يزبك بمبدأ المساواة ودعا الى التعاون بين العمال لتحقيق هذا الهدف . لكنه رفض العنف كوسيلة لاقامة النظام الاشتراكي [١٨] .

ولم يكن يزبك الوحيد الذي استجاب لنداء الرياشي . فقد كانت هناك حلقة صغيرة من المثقفين نظمها يزبك ، من أفرادها اسعد المنذر الذي كتب ، مستعيرا اسم امراة ، رسالة الى جريدة الرياشي أشار فيها الى أن النساء كالرجال ، يهتممن باحوال الفقراء ويأملن بقيام النظام الاشتراكي . وسار اعضاء الحلقة الآخرون على الخط ذاته ، بل أن أحدهم دعا الى تنظيم حزب شيوعي (رغم أن الاغلبية أرادت تنظيم حزب اشتراكي) ، والى نقل نشاط الحلقة الى العلن . وكان من أفراد هذه الحلقة فؤاد الشمالي الذي أصبح من كبار الشيوعيين فيما بعد . وهو لم يكن مثقفا ، بل عامل أدى به نشاطه النقابي الى الطرد من مصر في ١٩٢٣ [١٩] . وأثبت الشمالي أنه أكثر أفراد الحلقة تطرفا . واستطاع بالتعاون مع يزبك تأسيس الحزب الشيوعي كما سنرى . ثم شرع الاشتراكيون ، وقد ازداد عددهم ، ينتقدون النظام الرأسمالي ويطالبون الحكومة باصدار قوانين لحماية العمال ولتأميم الخدمات العامة والصناعة . لكنهم ، باستثناء الشمالي ، اقتصروا في نشاطهم الاساسي على الشؤون الفكرية والنظرية .

أما في العراق ، فقد بدأت الحركة الاشتراكية بعد عشر سنين من هذا التاريخ رغم أن الافكار الجماعية كانت معروفة للمثقفين العراقيين الذين تأثر بعضهم بالاشتراكيين العرب ، وبعضهم الآخر بالاشتراكيين الاوروبيين . ولعل أول من استهواه الفكر الاشتراكي الاديب محمود أحمد . فشرع بتأثير من يوسف

ابراهيم يزبك وسواه من الاشتراكيين العرب في نشر الافكار اللبرالية والاشتراكية في العراق منذ ١٩٢٤ . فأصدر بضع قصص طويلة وقصيرة تدور حول موضوع عام واحد هو الفقراء والتعساء ، وواجب النضال لتحريرهم من أوضاعهم اليائسة . وقد أشار في رسالة بعث بها الى يزبك الى أنه بدأ بنشر الفكر الاشتراكي في بغداد منذ ١٩٢٤ متأثرا بكتابات يزبك وجماعته عن الاشتراكية، وانه وصف في قصتيه « جلال خالد » و « مجاهدون » الاوضاع الاجتماعية في العراق وعبر عن مطامح زملائه الاشتراكية [٢٠] . وكان محمد أحمد يعمل كاتبا في أمانة سر البرلمان العراقي ، ثم في بلدية بغداد . لكن نشاطه كان واسعا في الاوساط الادبية ، فواظب على الكتابة في المجلات والجرائد . ووصف محمد أحمد في أحدى قصصه القصيرة التي أهداها ليوسف يزبك ونشرها في أحدى صحف بغداد اليومية أوضاع الفلاحين العراقيين وتعاسة الحياة الريفية ، كما وصف روح المثابرة على مواجهة الصعاب والتغلب عليها [٢١] . ولم يكن القصد من هذا الاسلوب الادبي الشبيه باسلوب يزبك نشر النظرية الاشتراكية بقدر ما كان اثارة ضمير الشعب وايقاظه على صعوبات الحياة في الريف . وبدا واضحا أن آمال محمد أحمد تركزت على تنظيم النقابات العمالية ، لا على التحريض السياسي . فانكر في رسالة وجهها الى يزبك ان يكون للاتحاد العمالي الذي انشيء حديثا اية علاقة بالحركة الشيوعية .

وكان الشبان القلائل الذين تلقوا علومهم في الخارج أو في كلية حقوق بغداد أكثر صراحة في حديثهم عن الاشتراكية . وبدأوا في ١٩٣٠ بتنظيم عصبة المثقفين الاشتراكية التي عرفت فيما بعد باسم جماعة « الاهالي » نسبة الى جريدة يومية صدرت في ١٩٣١ . وكان هؤلاء الشبان في عداد النخبة الذين أحسوا بان السلطة السياسية طال أمدها في أيدي حفنة ضئيلة من الرجال المسنين الذين لم يلتفتوا من قريب أو بعيد الى المشاكل الاجتماعية

والاقتصادية . ثم انهم نادوا بمبادىء الثورة الفرنسية ، مركزين اهتمامهم على الديمقراطية واللبرالية .

وتبنت جماعة « الاهالي » ، تحت تأثير عبد الفتاح ابراهيم ومحمد حديد ، الاشتراكية كمادة اولى في دستورها . وقد آمن هذان ، وقد تلقى الاول علومه في المعاهد الاميركية في بيروت وتلقاها الثاني في مدرسة لندن للاقتصاد ، بآراء اشتراكية معتدلة في بداية الامر . ذلك لانهما انتسبا الى عائلتين محافظتين ، لا سيما محمد حديد . ولعل هذا ما حمل جماعة الاهالي على تسمية عقيدتها بالشعبية بدلا من الاشتراكية . حرر عبد الفتاح ابراهيم ، بالتعاون مع مفكرين آخرين من جماعة الاهالي ، كتابين تضمنا افكار العقيدة « الشعبية » ووجهات نظرها . فاستعرض في المجلد الاول تاريخ الفكر السياسي من اليونان حتى الثورة الروسية في ١٩١٧ ، فكان هذا بمثابة مقدمة للمجلد الثاني الذي لخص مذهب الحركة « الشعبية » واصبح برنامجا لها .

ومما دعت اليه هذه الحركة تحقيق « الرخاء للشعب كله » دون تمييز بين الافراد والطبقات على اساس الثروة او الاصل او الدين ، فكان ذلك دعوة الى اصلاح اجتماعي كاسح في العراق . وفي حين اولت الشعب كله اهتمامها لا الفرد ، الا انها حثت على حماية الحريات الانسانية الاساسية ، كالحرية الشخصية وتكافؤ الفرص والملكية الخاصة ، وطالبت الدولة ببذل عناية خاصة بالفرد من حيث سلامة تعليمه والاعتراف بحقه في العمل . وهكذا الفت هذه الحركة الشعبية بين مبادىء الديمقراطية والاشتراكية ، لكنها تميزت عن أي منهما . فهي ، اذا قورنت بالديمقراطية ، نجدها تأخذ بنوع من الجماعية . وهي ، اذا قورنت بالنظرية الماركسية ، نجدها لا تسلم بوجود الصراع الطبقي او بطريقة التغيير الثوري . ثم انها ، بخلاف الماركسية ، اعترفت بمؤسستي العائلة والدين ، كما اعترفت بالوطنية كفعل ايمان . الا انها رفضت القومية كنزعة طالما ادت الى الاستعمار وسيطرة طبقة

واحدة على المجتمع . اما الوطنية فانها تثير في الفرد الولاء لبلده . وفي بيان لها ان تاريخ القومية مليء بالدم والطغيان والنفاق ، بينما اثبت تاريخ الوطنية انها لا تحبذ العدوان او التمييز الاجتماعي وتعترف اعترافا كاملا بان المواطنين متساوون في الاهمية ايا كان وطنهم (٢٢) .

وفي ١٩٣٤ انضم كامل الجادرجي ، عضو حزب الاخاء الوطني ، الى جماعة الاهالي . ذلك أن آراءه التحررية تخطت وجهة النظر الوطنية الى الاشتراكية ، تحت تأثير جماعة الاهالي . وقد اثبت الجادرجي فيما بعد انه ابرز قادة هذه الجماعة ، وذلك حين اعرب عن رغبة حميمة في جمع الديمقراطية والاشتراكية في نظام واحد . ثم تولى الجادرجي تحرير صحيفة الاهالي . وبعد أن تأسس الحزب الديمقراطي الوطني ، اصبح زعيما اشتراكيا معتدلا . ولم تضعف حركة الاهالي بسبب انتقال بعض الاشتراكيين الى مواقع يسارية شيوعية . ذلك لان قوة شخصية الجادرجي واصراره على برنامج اشتراكي معتدل ، ابقى الحركة حية رغم انه وافق فيما بعد على تأميم الخدمات العامة والصناعات . ومع انه كان من حيث المبدأ يؤيد التغيير البطيء والتطوري باتجاه الاشتراكية ، الا انه سمح لاتباعه بأن يشاركوا في حركة ١٩٣٦ الثورية التي ادت الى تقويض دعائم حزبه ، ثم في ثورة ١٩٥٨ التي قضت على الحزب نهائيا . على أن آراء الجادرجي وحزبه ظلت حتى ثورة ١٩٥٨ « كلمات سر » الفئات التحررية المعتدلة .

كانت هذه الاتجاهات الاشتراكية الثلاثة ، بانفصالها واتصالها بعضها ببعض ، مجرد أمثلة ثلاثة على مجرى الفكر الجماعي في البلاد العربية قبل أن يتحول هذا الفكر الى حركة سياسية . وكانت جماعة الاهالي الذروة المنطقية للاتجاهين السابقين .

وهكذا حاول الاشتراكيون ، أسوة بالمفكرين الاولين الذين

سعوا الى أصلاح المجتمع الاسلامي بتأثير الافكار الاوروبية ، أصلاح هذا المجتمع بالاستناد الى تيارات أخرى من الفكر الاوروبي . وقد أشاروا الى أن النظام الاوروبي هو نفسه موضع هجوم المصلحين الاوروبيين الليبراليين الراغبين في جعله نظاما أجتماعيا أكثر عدالة ومساواة . ولم يكن المجتمع الاسلامي يجهل هؤلاء المصلحين الذين عرفوا في التاريخ الاسلامي بالزنادقة . كان بينهم أصحاب البدع من الذين نقموا على الاسلام السني . وعلى هذا فقد يمكن اعتبار الاشتراكيين العرب شيعة جديدة — زنادقة — تعارض المصالح المستفيدة من الاوضاع القائمة وتظهر أهتماما بانحلال المجتمع وتحاول معالجته بتبني مختلف الاراء ووجهات النظر . وقد أعتبرت هذه الاراء ووجهات النظر أكثر تقدمية من القومية والديمقراطية . على أن المصلحين العرب ، المعتدلين منهم والمتطرفين ، أستلهموا الفكر الاوروبي لا الفكر الاسلامي وسعوا لتغيير المجتمع وفقا للنماذج المعاصرة لا التقليدية .

وقد جذبت الاشتراكية في بادىء الامر ، كعقيدة مثالية او كايديولوجية ، قلة من المفكرين . لكن هؤلاء لم يكونوا طليعة الحركة الاصلاحية . ومع ان أفكارهم عكست تطلعات الجماعات المحرومة أجتماعيا أو دينيا ، الا أنها بدت اما غريبة عن المجتمع أو غير واقعية الى حد بعيد حتى لاولئك « المتفرجين » الذين كان أهتمامهم بالوحدة الوطنية أكثر من أهتمامهم بالفوارق الاجتماعية . وكان هؤلاء المفكرون الاشتراكيون الاولون من الاقليات ، مما جعل الفئات الحاكمة أن تنظر اليهم بعين الازدراء والريبة . ولم يبد المسلمون كثيرا من الحماسة للاشتراكية ، وما ذلك الا لانها كانت تعارض التقاليد الوطنية وتنافي الطريقة الاسلامية في الحياة . وفوق كل ذلك ، عارض القادة الوطنيون الاشتراكية لانها تضعف في نظرهم الوحدة الوطنية بالصراع الطبقي ، بينما الامة منهمكة في النضال ضد السيطرة الاجنبية . وأنى لهؤلاء أن يعطفوا على حركة موجهة ضد الطبقات العليا التي ينتمي اليها معظمهم .

وقد أثبتت الحركة الاشتراكية انها حركة أنتقالية . فبعد ان أحس معظم أتباعها المتطرفين بالخيبة لانها عجزت عن تحويل المجتمع الى مجتمع اشتراكي مثالي ، بدأوا ينضمون شيئا فشيئا الى الشيوعية ، باعتبارها اكثر ثورية . وكان معظم هؤلاء من المثقفين الذين فشلوا في الاتفاق على المبادىء الاساسية ، فتوجهوا بكتاباتهم وأحاديثهم الى رجل الشارع . وهكذا نجح الشيوعيون حيث فشل الاشتراكيون . وفي هذه المرحلة أنكفأ الاشتراكيون المعتدلون الى الصف القومي ، بعدما وجدوا في الاوساط القومية الحديثة أستعدادا للقيام باجراءات أشتراكية . فلا غرابة ، أن يكون عمر الحركة الاشتراكية الاولى قصيرا .

الحركة الشيوعية

يمكن أعتبار الحركة الشيوعية في الشرق العربي ، كما في كل مكان ، النتيجة المنطقية للتبشير الاشتراكي . فالقادة الاشتراكيون الذين أعتادوا حصر نشاطاتهم بالمتعلمين اخذوا يهتمون بالجماهير ، فكان لا بد من ان تتأثر فلسفتهم الاجتماعية بالمصالح البروليتارية . لكن الحافز الاكبر لنشاط الشيوعيين كان، بالطبع ، الثورة الروسية في ١٩١٧ ، لانها عبرت عمليا عن النظرية الشيوعية . فاصبحت موسكو للشيوعيين المسلمين ، كما للشيوعيين في كل مكان ، قبلة الانظار ، يستمدون منها الوحي والتوجيه على نحو لم يعرفه القادة الاشتراكيون من قبل .

وحاول القادة السوفيات حالما نجحت الثورة أن يتقربوا من الاسلام ، فنشروا معاهدات الحرب السرية التي اشترك فيها العهد القيصري مع الدول الاوروبية الاخرى ، وأنكروا كل الحقوق والامتيازات التي أدعتها روسيا بموجب هذه المعاهدات في البلاد الاسلامية والاسيوية الاخرى . كما أعلن القادة السوفيات أن الثورة الروسية هي طليعة مرحلة جديدة ، مرحلة الانتفاضات المعادية للاستعمار . وفي هذه المرحلة يتاح لجميع « الشعوب

المضطهدة » ان تنهض وتهز معاقل السيطرة الغربية . ووعد القادة الشيوعيون مواطنيهم المسلمين — في آسية الوسطى وسواها — باحترام « مساجدهم ومقاماتهم » ، طالبين مساعدتهم على أمل التأثير في الراي العام الاسلامي خارج روسيا السوفياتية [٢٣] . فاستجاب مسلمو روسيا للدعوة السوفياتية ، معتقدين أن « المرحلة الجديدة » ستكون مؤاتية للاسلام ، وقالوا لابناء دينهم في العالم ان النظام السوفياتي ينسجم انسجاما كاملا مع القرآن والشريعة . بل انهم ذهبوا الى حد مقارنة لينين بالنبي محمد (ص) والعقيدة الشيوعية بالتعاليم الاسلامية .

ولم يحصر القادة السوفيات جهودهم هذه بالكلام ، فعقدوا في ١٩٢٠ مؤتمرا في باكو دعي اليه ممثلون عن كل الشعوب غير الغربية . وقد وجهت الاممية الثالثة — الكومنترن — الدعوات باسمها وادارت المؤتمر وأشرفت على أعماله . وفي هذا المؤتمر طلب من العمال والفلاحين المسلمين مشاركة فلاحي وعمال الاتحاد السوفياتي في نضالهم ضد « الاستعمار والرأسمالية » . وجاء في البيان الختامي للمؤتمر ما يأتي :

« انهضوا يا شعوب الشرق .. ان الاممية الثالثة تدعوكم للمشاركة في حرب مقدسة ضد الرأسماليين السفلة . نموا ، ايها الرفاق المؤتمرون ، الوعي الطبقي لدى الجماهير ، نظموهم في سوفياتيات فلاحية ،وسوفياتات الكادحين ، ادعوا الكادحين للاتحاد مع روسيا السوفياتية ، انشروا فكرة اتحاد الامم المضطهدة . واخيرا ، اخلقوا اتحادا للبروليتاريين والفلاحين من كل الاقطار ، والاديان ، واللغات ».

ولم تختلف الاقتراحات التي عرضت على المسلمين عن تلك التي عرضت على شعوب آسية « المضطهدة » وتضمنت الدعوة الى خلق بروليتاريا فلاحية وعمالية في البلاد الاسلامية وتوحيدها مع بروليتاريا البلدان الاخرى في جمهورية عالمية ، وأعلان الحرب للقضاء على « الاستعمار والرأسمالية » بالتعاون مع الكادحين في الشعوب الاخرى . كما انها أعلنت أن تعاليم الاسلام الاساسية تنسجم مع المبادىء السوفياتية . لكن مفهوم الجهاد المقدس ،

وهو أحد أركان الاسلام ، هو الذي جذب القادة السوفيات أكثر من الاركان الاخرى . ذلك لانهم رأوا فيه اداة يمكنهم استخدامها ضد الدول الاوروبية . فجاء في بيان المؤتمر أن المسلمين كثيرا ما دعوا الى « الزحف تحت علم النبي الاخضر » ، لكن جميع « هذه الحروب المقدسة » كانت « خادعة وزائفة » . وأضاف البيان قائلا للمسلمين : أما الان فاننا ندعوكم لاول حرب حقيقية في ظل العلم الاحمر للشيوعية الدولية [٢٤] . ولاعطاء هذه الشعارات مضامين عملية ، ابدى القادة السوفيات استعدادهم لدعم مطالب الاستقلال والسيادة الاقليمية لجميع الدول الاسلامية التي كانت ما تزال تناضل ضد السيطرة الاوروبية . ومنذ الاعلان الذي وجهه نابليون الى المسلمين عند وصوله الى مصر في ١٧٩٨ ، كانت تلك هي المرة الاولى التي سمع فيها المسلمون كلمات اطراء كهذه من الاوروبيين .

نشاط الشيوعيين

يتطلب فهم الحركة الشيوعية في البلاد العربية على صعيدي النظرية والتطبيق بحثا في مراحل انتشارها في البلاد الاسلامية . ويمكننا أن نقسم هذا الانتشار الى مراحل خمس ، تمثل المرحلة الاولى منها مرحلة اندفاع القادة السوفيات التمهيدي نحو الدول الاسلامية المحاذية للاتحاد السوفياتي ، أفتراضا منهم أن هذه الدول يمكن أن تكون نقطة انطلاق للتغلغل الشيوعي في البلدان الاسلامية الاخرى ، بعد أن أظهرت هذه الدول ، لا سيما تركيا وايران ، مقاومة ملحوظة للسيطرة الغربية . هذا بالاضافة الى انها بدت مهيأة للنشاط الشيوعي ، بالنظر الى أن حكوماتها كانت مستعدة لتقبل المعونة السوفياتية ضد تلك السيطرة . وقد جعل التغلغل الشيوعي أن يتبادر في الاذهان ، على المستويين الشعبي والرسمي ، ان تركيا وايران ستصبحان في وقت قريب قاعدتين سوفياتيتين أماميتين لمزيد من التغلغل في البلاد الاسلامية .

وقد حاول القادة اليساريون في كل من تركيا وايران تكييف

المبـادىء الشيوعية وفق الحاجات والتقاليد المحليـة . وبدا ان القوميين شجعوهم مبدئيا ، وكانوا ما يزالون آنذاك يناضلون ضد التغلغل الاجنبي . لكن ما ان حصلت تركيا وايران على أستقلالهما حتى بدأتا بتقييد النشاط الشيوعي . اما الزعماء الشيوعيون ، فكان مصيرهم النفي أو الاعتقـال . وهكذا سادت القوميـة لا الشيوعية ، وظل النشاط الشيوعي ، خصوصا في تركيا في فترة ما بين الحربين ، مقتصرا على حفنة من القادة . واتضح للزعماء السوفيات أن تركيا وايران ، بخلاف توقعاتهم ، لم تكونا مهيأتين للشيوعية . فما كان من الاتحاد السوفياتي الا أن وصـل الى اتفـاق مع هذين البلدين ، أعتـرف فيه باستقلالهما ووحـدة اراضيهمـا [٢٥] .

أما المرحلة الثانية من التغلغل الشيوعي ، فدامـت زهاء عشرين عامـا . وهي التي يمكن أن توصـف بانها مرحلـة « الانسحاب » من المنطقة . فبعد أن أدرك القادة السوفيـات أن الدول المحاذية لهم ليست مهيأ للشيوعية ، قرروا أن ينتظـروا فرصا أكثر مؤاتاة . واذ استطاعت كل من تركيا وايران الوقوف في وجه التغلغل الاوروبي ، عمد السوفيات الى أعتبار نظاميهما أكثر تقدمية من الانظمة البورجوازية في البلاد الاسلامية الاخرى . لكن العالم العربي، من جهة اخرى ، أستسلم للسيطرة الاوروبية، رغم انه كان في الاساس ضد الاستعمار . ولم ير القادة السوفيات أي أمل لهم في التدخل المباشر . على أن بعض العملاء السوفيات تغلغل في أعماق البلاد العربية . فأقيمت ثلاثة مراكز سرية للعمل، سرعان ما ظهر نشاطها : مركز متنقل في كل من مصر وفلسطين ، ومركز في لبنان . ومن هذه المراكز الثلاثة أنتشر النشاط الشيوعي في البلاد العربية . فتأسس حزب شيوعي في كل من هذه البلدان (مصر وفلسطـين في ١٩١٩ ولبنان في ١٩٢٤) . ثم أنضمـت الاحزاب الثلاثـة الى الكومنترن وضاعفت نشاطها في أوسـاط العمال بطريقة سرية في الاساس ، ما عدا حزب فلسطين . ودعت

برامجها الى أصـدار تشريعات عمالية تضمن تحسـين أوضاع العمال (كتحـديد ساعات العمل بثمـاني ساعات في اليوم ، ومساواة أجور العمال الوطنيين بأجور الاجانب ، والحق باجراء التفتيش في المعامل) ، وحرية التنظيم النقابي ، والحق في تنظيم التعاونيات . أما الحزب الشيوعي المصري ، فاهتم بالقضـايا الزراعية على نحو خاص ، ودعا الى تحديد ملكية الاراضي بمئة فدان [٢٦] . واستخـدمت الاحزاب الشيوعيـة الصحافـة والتعميمات الحزبية السرية لنشر هذه الافكار ، كما أنها لجأت في بعض الاحيان الى وسائل أكثر فعالية ، كالاضرابات والتظاهرات التي كشفت عن مدى عمق القلق الاجتماعي والشعور بالسـخط لدى الجماهير . ومع ان الزعماء الوطنيين أستغلوا بعض هـذه التظاهرات والاضرابات، غير ان الذي كان يحرك الجماهير بالفعل هو تعاسـة أوضاعهم الاجتماعية التي كـان يعبر عنها أحيانا بشعارات قوميـة . على أن الزعمـاء الوطنيين ، مع محاولتهم تقييد الحق في اللجوء الى الاضرابات والتظاهرات ، لم يقترحوا القيام باجراءات بنـاءة لتحسين الاوضاع الاجتمـاعية ، أو أن يرتفعوا الى مستـوى الانتفاضات التي كانـت تقع بين الحين والآخر .

ولعل الحزبين الشيوعيين الفلسطيني والمصري كانا يتلقيان توجيها ومسـاعدة مباشرتين من موسكو ، ولو على نحو متقطع . أما الحزب الشيوعي اللبناني ، فكان يتلقى مساعدة غير مباشرة من الحزب الشيوعي الفلسطيني. وبعد تأسيس الحزب الشيوعي السوري في أوائل الثلاثينات ، أتجه الحزبان السوري واللبناني الى الحزب الشيوعي الفرنسي طلبا للمساعدة والتوجيه . وعانى الحزب الشيوعي الفلسطيني عقبات معينة بسبب الصراع المحلي بين العرب والصهيونيين ، مما أدى الى أقتصار انتشار الشيوعية على الجالية اليهودية لمدة عشـر سنوات تقريبا . ولم يبدأ عرب فلسطين يستجيبون للنشاط الشيوعي الا في أوائل الثلاثينات ، عندما أخذ النشاط الشيوعي ينتشر في البـلاد العربية الاخرى ،

وخاصة في سوريا . وهكذا تعرب الحزب الشيوعي الفلسطيني تدريجا ، بعد أن فصل ما بين الشيوعية والصهيونيـــة ، بانتقال القيادة الى أيد عربية . وظل القادة الشيوعيون العـــرب على نشاطهم حتى قيام اسرائيـــل ، حين عادت القيـــادة الى الايدي اليهوديـــة وأصيب معظم الفلسطينيـــين بالخيبة لتأييد الاتحـــاد السوفياتي مشروع تقسيم بلادهم .

وواصلـــت الحركة الشيوعية في العـــالم العربي أعتمادها الكبير على تأييد الفئات المتعلمة من المثقفين والطلاب والاقليات . ولذلك صعـــب أعتبارها حركـــة بروليتارية خالصـــة . وليس بمستغرب أن تضعف الحركة ككل من جراء النزاع المستمر على مسائل أجرامية وشخصيـــة . على أن معظم العرب المتحررين تعاطفوا مع الشيوعيين لا لشيء الا لمعارضتهم النفوذ الاوروبي في العـــالم العربي . لكن العرب قبل الحرب العالميـــة الثانية بفترة وجيزة مـــالوا نحو المانيا حين أخذت الدعاية النازيـــة تهاجم الصهيونيـــة والاستعمارين البريطاني والفرنسي ، ولم يظلـــوا ينظرون الى الاتحاد السوفياتي على انه « المحرر » المنتظـــر من الصهيونية والاستعمار . لهذا عانت الحركة الشيوعية في البلاد العربية من نكسة لم تنهض منها الا بعد دخول الاتحاد السوفياتي الحرب في ١٩٤١ .

أما المرحلـــة الثالثة من تطور الحركة الشيوعية فيمكـــن أن تحدد بعودة الاتحـــاد السوفياتي الى العالم الاســـلامي ، حين أصبحت المنطقة أكثر قبولا للدعاية الشيوعية في أعقاب الهجـــوم الالماني على الاتحاد السوفياتي في ١٩٤١ ، ثم أحتلال القـــوات الروسية والبريطانية ايران . وهكذا دعم انتصار الجيش الاحمر على القوات النازية مكانة الزعماء الشيوعيين الذين اســـتأنفوا مساعيهم في أوساط النقابات العمالية والجماهير . فتأسس على الاثر حزب شيوعي علني في ايران . أما في تركيا والبلاد العربية ، فظل الشيوعيون يعملون في الخفاء . واتخذت تركيا أجراءات اشد

تجاه أستئناف النشاط الشيوعي بدافع خوفها التقليدي من الخطر الروسي . وادت حاجة بريطانيا وفرنسا الى تأييد السكان العرب في أثناء الحرب الى تخفيف القيود على العمل الشيوعي .

ويمكن القول بأن المرحلة الرابعة لتطور الحركة الشيوعية في البلاد الاسلامية بدأت مع الدعم الجديد الذي تلقتـــه الاحزاب الشيوعية في غضون الحرب العالمية الثانية . أضف الى ذلك أن قادتها تبنوا الشعارات القومية ودخلوا في تحالفات مع القوميين لتحقيق أهداف مشتركة ، بخلاف ما جرى في تركيا ، حيث انحسرت الحركة الشيوعية أمام الحركة القومية ، رغم أنها لم تندثر تماما .

وخرج الحزب الشيوعي اللبناني الى الوجود بمساعدة غير مباشرة تلقاها من الحزب الشيوعي الفلسطيني ، فلم يتأثر مباشرة بالقيادة السوفياتية . وبالنظر الى ريبة الشيوعيين اللبنانيين من الصهيونية ، فقد أتجهوا الى الحزب الشيوعي الفرنسي ، طالبين مساعدته . وكان ليوسف ابراهيم يزبك الذي بدأ اشتراكيا كما ذكرنا دور فعال في تأسيس الحزب الشيوعي في لبنان . وفي ١٩٢٦ ذهب الى باريس ليمهد الطريق لاتحاد حزبه مع الحزب الشيوعي الفرنسي . ثم انتقلت القيادة من يزبك ، الذي سجن بعد عودته من باريس ، الى فؤاد الشمالي[٢٧] . فتضاعف نشاط الحزب كثيرا في ظل القيادة الجديدة ، وأمتد نفوذه الى سوريا بواســـطة الارمن والاقليات الاخرى ، رغم القيود التي فرضتها الحكومة .

وفي ١٩٣٠ مر الحزب الشيوعي السوري بتغيير له دلالته . ففي ذلك العـــام أنضم اليه خـــالد بكداش ، عقب تخرجـــه من الجامعة . وكان بكداش شابا متوثبا شارك من قبل في نشـــاط الكتلة الوطنية السورية ضد الانتـــداب الفرنسي على سوريا .. لكن أفكاره اليسارية جعلت وجوده في الاوساط الوطنية مستحيلا، فقرر الانضمام الى الحزب الشيوعي . ودفعته حماسته للشيوعية الى زيارة موسكو ، حيث قضى سنتين تدرب فيهما على أساليب التنظيم الشيوعي وأصول القيادة . وما أن عاد الى دمشق في

١٩٣٢ ، حتى تولى قيادة الحزب . ثم انضم الى الحزب من لبنان نقولا الشاوي وفرج الله الحلو الذي أصبح نائب رئيس الحزب في بيروت ، كما انضم اليه قدري قلعجي في ١٩٣٥ ، وهو كاتب قدير من حلب كان عضوا في الكتلة الوطنية . وقد تولى قيادة فرع الحزب في طرابلس ، حيث التحق به توفيق رضا من طرابلس ذاتها . وجمع ارتين مادويان الارمن وراء الحزب ، ثم ما لبث هؤلاء وسواهم أن شكلوا لجنة الحزب المركزية تحت قيادة بكداش . وهكذا انتقل مركز الثقل في الحزب من بيروت الى دمشق ، بانضمام بكداش وسواه من القادة السوريين الى الحزب .

ومنذ أواسط الثلاثينات حتى نشوب الحرب العالمية الثانية لعب الحزب الشيوعي السوري دورا بارزا في تعزيز الحركة الشيوعية وفي نشر الافكار الشيوعية في البلاد العربية . ومن الامثلة البارزة على ذلك أن جماعة شيوعية عراقية تحت قيادة عبد القادر اسماعيل خرجت الى النور وأستمدت توجيهها من الحزب الشيوعي السوري . وتمكن القادة الشيوعيون السوريون والعراقيون ، بفضل تعاونهم مع الاحزاب الوطنية في وقت كان فيه اللبراليون يتعاطفون مع الفئات اليسارية ، من لفت انتباه الرأي العام الى الآراء الشيوعية في الاصلاح . وساعدت التغيرات الاستراتيجية الشيوعيين العرب على لعب دور بارز في السياسة العربية الداخلية ، رغم أن التعاون مع الزعماء الوطنيين لم يعش الا فترة قصيرة قبل الحرب العالمية الثانية . فماذا كانت هذه الاستراتيجية ؟

تغير الاهداف والوسائل

يتضح من البيانات السوفياتية أن هدف «نداء الى المسلمين» الذي أصدره القادة السوفيات كان اقناع الاقطار الاسلامية بتبني نظام في الحكم يشكل في النهاية ، مع أجزاء أخرى من العالم ، اتحادا عالميا للجمهوريات السوفياتية يكون تحت قيادة روسيا .

وتقوم هذه الجمهوريات السوفياتية التي تهدف الى خدمة مصالح البروليتاريا وفق عملية تطور تمليها القوانين التاريخية . ومن أجل الاسراع في تحقيق هذه العملية ، دعا القادة السوفيات بروليتاريا العالم الى الاتحاد في سبيل التغلب على المجتمعات الرأسمالية ، وذلك بالانضمام الى البروليتاريا السوفياتية . ولاقت هذه الدعوة تجاوبا عميقا في الديار الاسلامية . ذلك لان مالكي وسائل الانتاج لم يكونوا من الرأسماليين ، بل من الاجانب الذين اضطهدوا الجماهير والطبقات الاخرى معا . وتوقع الزعماء السوفيات أن يكون لشعاري الاستعمار والاضطهاد وقع السحر في نشر الدعاية الثورية في البلاد الاسلامية .

لكن المسلمين لم يستجيبوا للنداء السوفياتي ، في حين أنهم صفقوا للنداء المعادي للاستعمار ، مما أثار فضول النظريين السوفيات . ففي مناطق اخرى ، اثبت القمع الاستعماري أنه عامل يساعد على اشعال الثورات القومية والبروليتارية . وتفسير خطأ السوفيات يكمن في النظرية الشيوعية القائلة بان على المجتمعات المتخلفة ان تحقق مرحلة رأسمالية متقدمة حتى تصبح ناضجة للشيوعية . ولما كانت معظم الاقطار الاسلامية ما تزال اما في المرحلة الاقطاعية أو في المرحلة البدائية من التطور — أي أكثر تخلفا من روسيا القيصرية — فقد اعتبرها الاستراتيجيون السوفيات غير مهيأة للشيوعية . ويمكن تفسير الانسحاب السوفياتي الرسمي من العالم الاسلامي في فترة ما بين الحربين بهذه الحجة العقائدية .

ومع ذلك ، فقد حاول السوفيات النظر الى المسألة الاستعمارية من زاوية مختلفة . فطرحوا السؤال التالي : هل يمكن لبلد في المرحلة الاستعمارية أن يقفز الى المرحلة الشيوعية من التطور ؟ واحس القادة السوفيات بالحاجة الى الاجابة على هذا السؤال في أثناء تعاملهم مع الاقاليم الآسيوية في الاتحاد السوفياتي ، قبل أن ينصرف اهتمامهم الى بلاد اسلامية أخرى

بزمن طويل . فحاول ستالين ، الذي وضع دراسة عن الماركسية ومسألة الاستعمار ، أن يحل هذه القضية بالقول أن الاقطار التي ما تزال في مرحلة ما قبل الرأسمالية يمكنها أن تتجاوز مرحلة الرأسمالية الى المرحلة الاشتراكية . وقد أعرب ستالين عن أفكاره هذه في ١٩٢١ ، في أحد مؤتمرات الحزب الشيوعي . ثم جرى العمل بها في مجتمعات آسيا الوسطى التي أخضعت للنظام الشيوعي .

وبحثت مسألة الاقطار المستعمرة غير المهيأة للشيوعية في المؤتمر السادس للكومنترن الذي عقد في موسكو في ١٩٢٨ . وأتاح هذا المؤتمر للممثلين الاوروبيين والمسلمين فرصة التعبير عن آرائهم في هذه المسألة ، فألحوا في الاسراع الى تبني سياسة ايجابية تجاه بلادهم . ولم يقع أي خلاف حول محور الحجة القائلة بان « الجماهير الكادحة » في المستعمرات هي بمثابة « احتياطي » للحركة الثورية في العالم ، وبان على القادة السوفيات أن يدعموها . وحين أثيرت تحفظات بصدد النظرية القائلة بامكانية « القفز » فوق المرحلة الرأسمالية ، سارع المؤتمر الى أخذها بعين الاعتبار . فاتفق المؤتمرون على ان من الممكن للمستعمرات، نظرا لاوضاعها الاقتصادية الفريدة وللاوضاع العالمية ، أن تتجاوز المرحلة الرأسمالية الى الثورة الاشتراكية . غير أن هذا لن يتم دون المرور أولا بالثورة البورجوازية الديمقراطية التي ستهيء ، في نهاية الامر ، الاقطار المستعمرة للثورة البروليتارية . ولم تعتبر هذه المرحلة الانتقالية ضرورية فقط ، بل حتمية ايضا . وأتفق المؤتمرون على تعبئة أستراتيجية الاحزاب الشيوعية في الاقطار المستعمرة تعبئة كاملة مدعومة بالعون السوفياتي المادي والمعنوي ، حالما توضع هذه المرحلة موضع التطبيق . وأتفق المؤتمرون كذلك على أن يقوم التكتيك الشيوعي ، رغم أختلافه بين مستعمرة واخرى ، بنشر الدعاية بين الفقراء والعناصر الساخطة في المجتمع ، وأن يدعم تعزيز الحركات النقابية والجمعيات التعاونية (أتحادات المستهلكين ، جمعيات المساعدة

المتبادلة الخ ..) وسواها من المنظمات « الواجهة » . كما حث المؤتمر الشيوعيين على التعاون مع المنظمات القومية التي تناضل ضد الطبقات الحاكمة والتي تسعى لتحقيق أهداف قومية وثورية . وبعد أن أستولى النازيون على السلطة في المانيا في ١٩٣٣ ، طلب الى الاحزاب الشيوعية أن تتعاون مع المنظمات الديمقراطية للوقوف في وجه المد الفاشي الصاعد الذي يهدد الاشتراكية بعرقلة انتصارها في المستقبل .

وهكذا عاد الممثلون المسلمون الذين شاركوا في المؤتمر السادس الى بلادهم ليطبقوا هذه الاساليب الجديدة . لكن هذه الاساليب لم تحدث أي تغيير معقول في وضع الفئات الشيوعية في تركيا وايران ، وذلك للاجراءات القمعية التي اتخذها النظامان الكمالي والبهلوي ، ولازدياد التأييد للفكرة القومية .

أما في البلاد العربية ، وخصوصا في البلاد الواقعة بين النيل والفرات ، فقد ساعدت الاستراتيجية الجديدة ، رغم أنها لم توجه مباشرة من قبل القادة السوفيات ، على خلق جو ملائم لتغلغل الافكار الشيوعية ، وذلك عندما أستأنف الاتحاد السوفياتي نشاطه التوسعي بعد الحرب العالمية الثانية . وبالنظر الى مختلف العوامل المؤاتية ، أصبحت سوريا المحرك الرئيسي للاتجاه الشيوعي الجديد ازاء العالم العربي . وأثبتت قيادة الحزب الشيوعي السوري ، بعد أن انتقلت من أيد معتدلة الى أيد متطرفة ، جدراتها في تعزيز الشيوعية في سوريا وتنسيق العمل الشيوعي في البلدان الاخرى . وكان من أهم تلك العوامل المؤاتية مجيء حكومة ليون بلوم الاشتراكية في فرنسا وأتفاق الزعماء الوطنيين السوريين معها على أمل أن تحرز سوريا أستقلالها النهائي عن السيطرة الفرنسية . فمنحت هذه الخطوة الحزب الشيوعي السوري فرصة أثبات أمكانية التعاون مع الفئات القومية وفق الاساليب الشيوعية الجديدة ، وضمان تخفيف الاجراءات القمعية ضد الشيوعيين . وما أن وصل الوطنيون السوريون في ١٩٣٦ الى أتفاق مع فرنسا وتولوا السلطة بعد

نضال طويل ، حتى بارك الحزب الشيوعي السوري مسعاهم هذا ومنحهم تأييده الكامل . وكان خالد بكداش ، وقد أصبح زعيما شيوعيا ذا شأن ، يدير دفة هذه السياسة الشيوعية الجديدة القائمة على التعاون مع العرب القوميين. وكان القادة الشيوعيون في ما مضى يصرون على أممية الحركة الشيوعية وينطقون باسم « الكادحين والمضطهدين » جميعا في طلب « الحرية والخبز » . اما بعد أن عاد بكداش من موسكو ١٩٣٠ ، فقد أخذ يتكلم بالنيابة عن « الامة » السورية — لا عن طبقتها العاملة فقط — داعيا الى النضال من أجل التحرر من الاستعمار والاقطاع والرأسمالية. وفي ١٩٣٦ أيد بكداش بحماسة كبيرة الزعماء السوريين الوطنيين الذين وصلوا الى اتفاق مع حكومة ليون بلوم على منح سوريا ولبنان استقلالهما . وهكذا أصبح شخصا مرغوبا فيه لدى السلطات الفرنسية ووطنيا كبيرا في الاوساط الوطنية في سوريا ولبنان . ولم تمر فترة نعم فيها الشيوعيون العرب بالحرية كتلك الفترة الواقعة بين ١٩٣٦ وقيام الحرب العالمية الثانية . وأخذ التحريض الشيوعي يشع من دمشق على البلاد العربية ، وخاصة على العراق ، حيث قام نظام الحكم الاصلاحي (الشعبي) اثر انقلاب ١٩٣٦ [٢٨] . لكن الشيوعيين خسروا مكانتهم لدى الفئات الوطنية بعد سقوط ليون بلوم والحكم الاصلاحي في العراق . فلا فرنسا التي مدحها بكداش ببلاغة فائقة ووصفها بانها أعظم أمة ديمقراطية متحررة خففت من سيطرتها على سوريا ولبنان ، ولا تأييد الشيوعيين « للجبهات الوطنية » حقق أي تقدم ملموس ، فما أن نشبت الحرب العالمية الثانية ، حتى اضطر الزعماء الشيوعيون الى العمل في الخفاء . الا أن التحريض الشيوعي ، على قصر مدة انطلاقته ، ترك أثرا بعيد المدى في تحضير الجماهير للمرحلة التي عقبت الحرب العالمية الثانية .

وفتح دخول الاتحاد السوفياتي الحرب وتعاونه مع الديمقراطيات الغربية صفحة جديدة في تطور النشاط الشيوعي ،

يمكن ايجاز أهميتها بالامور الآتية : (١) انها أدت الى تخفيف القيود على الشيوعيين في ايران والبلاد العربية ، و (٢) أنها أعطت الزعماء الشيوعيين حافزا لتجديد نشاطهم ، و (٣) ان الانتصارات السوفياتية على القوات النازية الهبت مخيلة الجماهير ، فاستجابت للدعاية الشيوعية .

وفي ١٩٤٣ عقد قادة الاحزاب الشيوعية العربية مؤتمرات في بيروت وبغداد لمراجعة الموقف ووضع برامج جديدة . فصدر عن هذه المؤتمرات « ميثاق وطني » نص على أن الاحزاب الشيوعية ستتبع منهجا وطنيا ، وانها ستؤيد استقلال الدول العربية وحكوماتها البرلمانية ، وانها ستعمل على تعزيز الروابط الثقافية والاقتصادية بين البلاد العربية . وأعلن القادة الشيوعيون أن هدفهم ليس قلب الانظمة الوطنية ، بل الوصول الى السلطة بالوسائل الديمقراطية والسلمية . ونجم عن ذلك ان النظام الوطني القائم في كل من سوريا ولبنان منح الشيوعيين حق تشكيل حزب سياسي معترف به في كل من البلدين . لكن الشيوعيين العراقيين لم يمنحوا مثل هذا الحق ، فظلوا يعملون في الخفاء على أساس غير شرعي. وهكذا كان الشيوعيون السوريون واللبنانيون ينشرون دعايتهم بشيء من الحرية ، فيما كان رفاقهم العراقيون يتعرضون للمراقبة والاعتقال كلما عبروا عن تحريضهم باضراب أو تظاهرة . وفي ١٩٤٧ ألقي القبض على الرفيق فهد (يوسف سلمان يوسف) زعيم الحزب الشيوعي العراقي وعدد من أعوانه . فحوكموا وسجنوا ، رغم انكارهم وجود أية أهداف ثورية للحزب [٢٩] . وفي ١٩٤٩ أميط اللثام عن اتصالات الشيوعيين غير القانونية ، فحكم على اربعة من القادة ، بمن فيهم فهد ، بالموت وعلقوا على أعواد المشانق أمام الناس . غير ان التحريض الشيوعي استمر في العراق . واكسبت الاجراءات القاسية ضد الشيوعيين عطف الشعب عليهم . وقد استغل الشيوعيون هذا العطف بعد ثورة ١٩٥٨ .

اما في سوريا ولبنان ، حيث سمح بحرية نسبية للتعبير عن

الآراء السياسية ، فكان للشيوعيين دور نشيط في السياسة . وحين أشتركوا في الانتخابات العامة ، فاز خالد بكداش بالنيابة عن دمشق ، فكان الشيوعي الوحيد في برلمان ١٩٥٤ . وبعد أستيلاء العسكريين على الحكم في ١٩٤٩ ، أستطاع الشيوعيون أسوة بسواهم من السياسيين المدنيين أكتساب تأييد ضباط من الجيش يحبذون عقيدتهم . وفي أوائل الخمسينات كادت سوريا تسقط في أيدي الشيوعيين ، مما دفع زعماء الاحزاب السياسية الاخرى الى مناشدة الرئيس عبد الناصر توحيد سوريا ومصر لاسباب قومية في الظاهر ، بينما هي في الواقع لاضعاف النفوذ الشيوعي . وبعد الوحدة (شباط ١٩٥٨) غادر بكداش سوريا ولم يعد اليها الا في ١٩٦٦ .

وأما في العراق ، فلعب الشيوعيون دورا سياسيا بارزا أثر ثورة ١٩٥٨ ، حتى أنهم أقتربوا جدا من تسلم السلطة . على أن شهر العسل بين القوميين والشيوعيين لم يدم طويلا ، اذ ادرك القوميون فجأة ان الانتصار الشيوعي سيؤدي الى خضوع الاهداف القومية خضوعا كاملا للاهداف الشيوعية . وبنتيجة ذلك ، عانت الحركة الشيوعية في العراق من نكسة لم تنهض منها حتى الآن [٣٠] . لكن الحركة الشيوعية في البلاد العربية لم تستهلك نفسها بعد ، رغم أن القوميين العرب يحاولون تقييدها بتضمين برامجهم بعض الشعارات الاشتراكية . وهو أتجاه جديد تتخذه القومية العربية ليعيد الى الذاكرة بداية ظهور الافكار الاشتراكية في العالم العربي [٣١] .

الايديلوجيات المنافسة

تستدعي المعارضة التي قوبلت بها الشيوعية في العالم العربي دراسة القوى التي أستندت اليها . ففي تركيا كاد التغلغل الشيوعي يتوقف توقفا تاما . أما في ايران والبلاد العربية ، فقد خمد دون ان ينطفيء . وهو قلما وجد طريقه الى الانظمة التقليدية

في الجزيرة العربية لضآلة عدد النخبة المثقفة وغياب الوعي الطبقي .

ومنذ اللحظة التي وجه فيها الزعماء السوفيات « نداءهم الى المسلمين » كانوا كمن يتخوفون من أن الاسلام ، بما له من سيطرة قوية على الجماهير ، قد يشكل عقبة أمام التغلغل الشيوعي . ولهذا أعلنوا ان المبادىء الشيوعية تتفق مع الاسلام وحاولوا أن يبعدوا الجماهير عن قادتهم الدينيين (الذين كانوا قد ابدوا عداوة للشيوعية من البداية) بوصفهم « طفيليين » و « مضطهدين » حرموا الجماهير من أرضها وابتعدوا عن التعاليم الصحيحة للاسلام [٣٢] . وشدد الزعماء السوفيات أيضا على ان النظام الشيوعي وحده ، القائم على أساس تحقيق أهداف البروليتاريا والمضطهدين ، هو وحده التعبير العملي للمبادىء الاسلامية . وقد دفعت عداوة السوفيات للقادة الدينيين بهؤلاء القادة الى أستنكار الشيوعية واعتبار مبادئها شريرة ومنافية تماما للقرآن ولتعاليم الرسول . وبالطبع ، فقد وجدوا في الكتابات السوفياتية أدلة وافرة على معارضة الشيوعية للدين . وبالاضافة الى ذلك ، لم تكن جميع البيانات السوفياتية عن الاسلام بيانات اطراء ودعم ، اذ غالبا ما وصف كتاب سوفيات الاسلام بانه دين رجعي . فاستغل قادة الدين المسلمون هذه الاشارات التحقيرية في مقاومة التغلغل الشيوعي بعناد ، مما تجاوز كثيرا تقديرات القادة السوفيات الاولية .

ولم ينظر المثقفون المسلمون الى الشيوعية ، في البداية ، على انها منسجمة مع الاسلام . اذ كانوا ، في أوائل فترة ما بين الحربين ، ما يزالون يناقشون مدى أتفاق القومية مع الاسلام . فهم لذلك لم يكترثوا للعلاقة بين الاسلام والمبادىء الشيوعية . والواقع أن الشيوعية ، في نظر الكثيرين من المفكرين المسلمين والمسيحيين على السواء ، لا تتفق مع القيم الروحية — الدينية .

وهكذا أحس القادة السوفيات بالحاجة الى اعادة تفسير

الاسلام من وجهة نظر شيوعية . ولعل بندلي جوزى ، وهو مسيحي عربي من فلسطين درس التاريخ الاسلامي في جامعة باكو بعد الحرب العالمية الاولى ، هو اول من حاول تفسير الاسلام على اساس النظرة المادية . ففي المجلد الاول من كتابه الذي خصصه لدراسة الحركات الاجتماعية في الاسلام ، زعم ان الاسلام ليس ، في التحليل الاخير ، سوى تبرير ديني للعوامل الاقتصادية التي تفعل فعلها في المجتمع . ففيما نرى الزعماء يتكلمون باسم الدين ، تناضل الجماهير في سبيل البقاء وتسير خلف زعمائها على أمل أن يؤدي قبولها المبادىء الدينية الى تحسين اوضاعها (٣٣) . ولم يثر هذا الكتاب ، اول الامر ، أي اهتمام . لكنه في فترة ما بين الحربين انتشر على نطاق واسع في العالم العربي ، لا سيما المجلد الاول منه (٣٤) . فزود الماركسيين المسلمين بالاساس المنطقي لتفسير المجتمع الاسلامي تفسيرا ماديا . غير انه لا يعتبر تبريرا عقائديا يثبت انسجام الاسلام مع الشيوعية .

ولعل الخطوة اللبرالية التي اتخذها الزعماء السوفيات في أثناء الحرب الاخيرة ، حين سمحوا بالحرية الدينية في الجمهوريات السوفياتية ، كانت أكثر الوسائل التي لجأ اليها الشيوعيون فعالية للرد على معارضة زعماء الدين المسلمين . وكان القادة السوفيات حتى ذلك التاريخ يولون عناية خاصة لمسلمي آسية الوسطى ويحاولون تحسين أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية . وفضلا عن ذلك ، فقد وجهوا دعوات الى عدد من الشخصيات الاسلامية من بلاد أخرى لزيارة الاتحاد السوفياتي والاتصال بابناء دينهم في البلاد السوفياتية ليثبتوا لهم مدى تكيف الحياة الاسلامية مع النظام السوفياتي وما تستطيع الشيوعية ان تفعله لتحسين الاوضاع في مجتمع اسلامي . الا ان التقارير التي نشرت عن هذه الزيارات لم تكن مليئة بالاطراء او التملق . على ان المسلمين المتعلمين أعتبروا ان حياة الشبان المسلمين في الاتحاد السوفياتي تمثل نموذجا للحياة الاسلامية المطورة ، خصوصا حين تكون

مكافحة الامية ، فضلا عن بناء المدارس الجديدة وانشاء مكتبات وجامعات ، ومسارح هي تماما ما يحتاج اليه بلد يريد الخلاص من الحياة التقليدية (٣٥) . لكن الاتحاد السوفياتي ، مع ذلك ، لم يبذل اية محاولة جديدة لتحديث الارشاد الديني أو لرفع مستوى رجال الدين الثقافي في المعاهد الاسلامية . وقد يذهب الاعتقاد بالبعض الى ان المفتي الاكبر في الاتحاد السوفياتي راض ، ولو ظاهريا ، عن وضع المسلمين هناك . ذلك لانه يدعو للقادة السوفيات في صلاة الجمعة ، مع ان الاسلام التقليدي لا يقبل بالخضوع لحكم غير اسلامي . لكن مسلمي الاتحاد السوفياتي يرون ان الاسلام يسمح بذلك اذا كان الحكام عادلين .

وهكذا كان لهذا التقرب السوفياتي من الاسلام تأثير حقيقي على الموقف الاسلامي العام تجاه الاتحاد السوفياتي . ومن نتائجه انه اثار نقاشا حيا في اوساط المفكرين المسلمين في محاولة لاعادة تقييم مدى انسجام الشيوعية مع الاسلام . وقد أنقسم هؤلاء الى مدرستين : الاولى أنطلقت من ظاهرة المأساة الراهنة ، وهي الفقر وجشع رجال الاقطاع ، لتزعم ان الاسلام كالشيوعية يرفض الهوة السحيقة القائمة بين الاغنياء والفقراء . واذن ، من واجب المجتمع ان ينظم حياته الاقتصادية على أساس عادل . وللاسلام والشيوعية هدف مشترك في تحقيق ذلك (٣٦) .

اما المدرسة الثانية ، فاتخذت وجهة النظر الاسلامية التقليدية في قولها بان الاسلام هو أبعد الديانات عن الشيوعية . فهو ، كنظام يقيس كل قيم الحياة بمقاييس الهية ، يتنافى مع المادية الماركسية كما يتنافى ، ولا ريب ، مع الالحاد . ثم ان هذه المادية تحول الحياة الى مجرد عملية ميكانيكية تعنى بالقيم المادية دون الروحية . ناهيك بأن الاسلام يعترف بالملكية الخاصة وبالمبادرة الحرة ، وبأن الشرع الاسلامي ينظم مختلف أنواع الملكية وكيفية التصرف بها ، بما في ذلك توريثها . بل انه يحدد أيضا الى اي مدى يحق للدولة ان تملك الثروة أو تنفقها .

ونشأ عن هاتين النظريتين المتطرفتين اللتين أدتا الى جدال حاد مدرسة فكرية جديدة حاولت أن تجمع بين وجهة نظر الاشتراكية المعتدلة والمبادىء الاسلامية . وسميت هذه المدرسة بـ « الاشتراكية الاسلامية » . ويقول مؤيدوها أن الاسلام ، اذا تنافى مع الشيوعية ، فهو لا يتنافى مع الاشتراكية . وهم في ذلك يخلطون بين القومية والفكر الاسلامي الاشتراكي . وسنعود الى هذا الاتجاه السياسي فيما بعد .

وقال الشيوعيون الذين لم يظهروا رغبة في مسايرة الاسلام ان هذا التناقض العقائدي يسري على المسيحية واليهودية والكونفوشيوسية ، لكن هذا لم يمنع المسيحيين واليهود والصينيين من ان يقبلوا تعاليم ماركس ولينين ويرفضوا المؤسسات القومية والدينية التي هي من مخلفات الطبقات الرجعية . وهاجم بعض المتطرفين ، وقد أيدوا ماركس في قوله بان الدين هو افيون الشعوب ، الاسلام وشعائره بعنف وبروح معادية للدين . وظهر من برنامجهم الذي يدعو الى اعادة تنظيم المجتمع على أساس العقيدة الشيوعية الاممية انهم أكثر ايجابية من الفئات المعارضة الاخرى ، وان كان يمكن اعتباره في الوقت نفسه أكثر ثورية على المؤسسات القائمة . ويعود اقبال العامة من الناقمين على هذا البرنامج الى القوة الاقناعية التي يتحلى بها الزعماء الشيوعيون المحليون ، حين صوروا الشيوعية بانها دواء يشفي جميع العلل الاجتماعية . وقد عزز الانضباط والتضامن اللذان امتاز بهما الشيوعيون (رغم تنازعهم غالبا على مسائل اجرائية) ، بالاضافة الى صمودهم في وجه الارهاب والقمع ، من مكانتهم بين مناصريهم . غير ان الاجراءات القمعية التي اتخذت ضد الشيوعية من جهة ، وجاذبية الفكرة القومية من الجهة الاخرى ، اثرت على الحركة تأثيرا هاما ، رغم صراخ قادتها المستمر ضد الاقطاع والفساد والاستعمار . أضف الى ذلك ان موقف الشيوعية السلبي من الدين ، سواء كان ظاهرا أو

خفيا ، واحتقارها الشعارات والقيم الوطنية الاخرى ، بالاضافة الى ارتباطها بالخارج ، كانت من العوامل التي جعلت الكثيرين يترددون في قبول العقيدة الشيوعية (٣٧) .

ولا تقل النزعة القومية عن الاسلام في منافسة الشيوعية . فقد كانت هذه النزعة لفترة طويلة وقفا على المتعلمين . لكنها بدأت بعد الحرب العالمية الاولى تتغلغل في صفوف العامة ، بحيث اصبحت حركة جماهيرية . وقد شدد القوميون على مبادىء تقرير المصير والاستقلال ، كأساس لقيام المؤسسات الحديثة ، ورفضوا قبول أي تدخل أجنبي . وجدير بالملاحظة أن هذه النزعة القومية كانت خروجا على النظام السوفياتي الجديد الذي هو ، بدوره ، متعدد القوميات والاجناس ، تجمع بينها عقيدة واحدة هي الشيوعية . فلا عجب أن لا ينظر القوميون بعين القبول الى رغبة السوفيات في تجميع الامم الاسلامية تحت نظام سوفياتي واحد ، بل يؤثرون قيام دول أسلامية مستقلة .

وفي بداية الامر ، لم يهتم القوميون في البلاد الاسلامية بالمسائل الاجتماعية أهتماما كافيا يتيح لهم وضع برنامج اصلاحي كالذي وضعه الشيوعيون . ذلك انهم كانوا أكثر أهتماما بالتضامن الوطني وبالاستقلال السياسي منهم بالصراع الطبقي . ويمكننا أن نقسمهم فئتين ، في ضوء موقفهم من الاتحاد السوفياتي : القوميون في تركيا وايران وافغانستان ، والقوميون في البلدان العربية . فاولئك تلقوا المساعدة المادية والمعنوية من الاتحاد السوفياتي في نضالهم ضد التدخل الاجنبي ، رغم مقاومتهم التغلغل الشيوعي ، وذلك لخوف الزعماء السوفيات من النفوذ الغربي في تلك البلدان. أما الوطنيون العرب في الاقطار التي لم يتقلص عنها النفوذ الاجنبي ، فقد حاولوا الحد من النشاط الشيوعي بالقوة . وما ذلك الا لشعورهم بان بعدهم عن الاتحاد السوفياتي يمكنهم من البطش بالشيوعيين دون خوف . وهكذا أظهروا مدى تأثرهم بمصالحهم المرتبطة بالاوضاع القائمة . وكان ان عمد الشيوعيون الى وصفهم

بالرجعيين وعملاء الاستعمار ، قاصدين بذلك الى تعزيز مكانتهم لدى الجماهير . وقد أثار ما اصابوه من شعبية بعد الحرب العالمية الثانية مخاوف القوميين والمتدينين معا ، رغم تعاون القوميين مع الشيوعيين في فترة وجيزة . وهكذا ثبت ان الدين والنزعة القومية كانا أقوى رادعين للشيوعية في البلدان العربية . وقد يبقيان هكذا الى أمد طويل[٣٨] .

على ان المد الشيوعي قد يستعيد نشاطه . ذلك لان الدين والقومية هما في الاساس عائقان سلبيان يمكن اضعافهما . واذا ما سمحت الظروف (كالهجمات الاسرائيلية الاخيرة على البلاد العربية المجاورة) للاتحاد السوفياتي أو للصين ان يتدخلا في البلاد العربية أو أن يزيدا من نفوذهما فيها ، فلا بد من ان يتعزز الوجود الشيوعي . أما العامل الاكثر ايجابية في وضع حد للنشاط الشيوعي ، فيكمن في بروز حركة جديدة متنورة وتقدمية تستطيع ان تجمع بين بعض مبادىء الشيوعية والقومية ، وهكذا تجرد الحركة الشيوعية من سلاحها . ويبدو ان التضمين الجزئي لمبادىء شيوعية معتدلة في القومية العربية الجديدة ، كما يجسدها برنامج حزب البعث واشتراكية مصر العربية او اية اشكال اخرى للقومية العربية المعاصرة ، سيكون على المدى الطويل عامل ردع أقوى من التمسك بالقيم التقليدية. فتضمين مبادىء اشتراكية في البرامج الوطنية يمكن ان يعتبر منطلقا صحيحا للاصلاح الاجتماعي ، دونما حاجة الى تبني نظام شيوعي كامل أو نظام رأسمالي صرف . فاذا تمكن العرب من استيعاب الافكار التقدمية الحديثة في الانظمة الاجنبية وتكييف هذه الافكار وفق حاجاتهم ومطامحهم ، يكونون بذلك قد قاموا بمحاولة جدية قد تبعد عنهم خطر الوقوع تحت سيطرة عقيدة ما من العقائد . ولا ريب في ان مثل هذه المحاولة تستحق ان يقدم العرب عليها[٣٩] .

■

الفصل السادس

الاتجاهات الثورية

لويس السادس عشر : هذا الحادث انقلاب !
رشفورد ليانكور : لا سيدي ، ان هذه ثورة !

اذا كان للانظمة السياسية المتجددة ان تبقى ، فعلى الحكام العرب في الاقطار العربية التي تجتاز مرحلة تغير اجتماعي سريع ان تحاول التوفيق بين المناهج والقيم التقليدية وبين الافكار والبدع الواردة اليها من الخارج . وقد انصرف هؤلاء الحكام قبل الاستقلال عن الاصلاح الاجتماعي لانهماكهم الشديد في تحقيق هذا الاستقلال . فمما ان تحقق حتى وجدت الشعوب العربية ان قادتها فشلوا في احداث التغيير الاجتماعي الذي يرقى الى مستوى توقعاتها . فبدأت تبحث عن قيادة جديدة متنورة قادرة على انجاز هذه التوقعات . وهكذا نشب صراع بين الحكام والمحكومين ، خلق مناخا في الرأي العام مناسبا للتغيير الثوري .

الجيل القديم مقابل الجيل الجديد

ظلت السلطة السياسية لفترة طويلة في ايدي نخبة حاكمة تمثل الجيل القديم . وكان رجال هذه النخبة يزدادون تصلبا في ابعاد شباب الجيل الطالع عن صفوف القيادة ، خصوصا من رفض منهم القبول بقيادتهم . وكانوا هم انفسهم الذين نادوا قبل الحرب بالفكرة القومية وباقامة المؤسسات الحرة وحكموا على هذا الاساس بعد الاستقلال . على أنهم فشلوا في اعداد الجيل

اللاحق لتحمل مسؤوليته ، رغم ان هذا الجيل حاول ان يعزز مركزه في النظام السياسي بالمشاركة في الاجراءات البرلمانية . الا انه وجد ان الجيل القديم يسيطر سيطرة تامة على النظام البرلماني ، بحيث انه يئس من امكان قيام اي تعاون معه . وظهرت المؤسسات الديمقراطية بعد الاستقلال كأنها بدون معنى. وسرعان ما أدركت الشعوب العربية كيف أساء القادة المجردون من روح المسؤولية أستعمال الانظمة الديمقراطية . فلا غرابة ان يفقد العرب الثقة بقادتهم القدماء الذين أخضعوا المصالح العامة لمصالحهم الخاصة وان يبحثوا في صفوفهم عن قادة جدد .

وكان بعد الحرب العالمية الثانية ان بدأ يتكون جيل جديد ، أغلبيته من المفكرين وأصحاب المهن الحرة . وكان معظم هؤلاء قد تلقوا العلم في معاهد غربية أو وطنية قائمة على أسس غربية . وسرعان ما ازداد نفوذهم ، نظرا للخدمات الضرورية التي كانوا يؤدونها للاقطار العربية وهي تمر في مرحلة التغير الاجتماعي السريع . على أنهم لم يلبثوا ان وقعوا تحت تأثير مختلف الاتجاهات العقائدية ، فاشتركوا في الانتفاضات التي جرت في البلاد العربية بعد الحرب الثانية بفترة وجيزة . وكان ذلك بدافع عدم تقدير الجيل القديم لهم ونكرانه قيمة الخدمات التي كانوا يقدمونها للمجتمع .

وكان الجيل الجديد يوصف مرة بانه جيل المثقفين ، ومرة أخرى بانه طبقة وسطى جديدة [1] . لكن كلا هذين الوصفين لا يعتبران تعريفا صحيحا . ذلك لان هؤلاء الشباب كانوا يمثلون مختلف المهن والخلفيات الاجتماعية ، مما جعل الصبغة العامة التي تجمعهم انتماءهم الى « الجيل الجديد » الطامح الى حمل المسؤولية العامة عن « الجيل القديم » الذي يقاوم التغيير الاجتماعي . وقد وصف مؤلف هذا الكتاب مكانتهم في كتاب آخر له على النحو الآتي [2] :

« جاء معظمهم من الطبقات الدنيا . وآثر بعض الذين تحدروا من طبقة عليا ان ينتموا الى هذا الجيل . وكان معظمهم ، خصوصا الموظفون العموميون وضباط الجيش ، يتلقون رواتب ثابتة . لكن الاغلبية ، لا سيما المهنيين ، كانوا يحصلون على مداخيل لا بأس بها . الا ان قلة منهم يمكن اعتبارها ثرية ، باستثناء الذين ورثوا الثروة عن آبائهم المنتسبين للطبقة العليا . واذن ، من الصعب مقارنتهم بطبقة اوروبية متوسطة . كما انه لا يمكن اعتبار تطلعاتهم ومطامحهم بورجوازية ، بالمعنى الحديث للكلمة ، لان هدفهم لم يكن النضال لمصلحة طبقة واحدة — كأن تكون طبقتهم — بل لمصلحة الشعب عموما ، والطبقة الدنيا على وجه اخص . وبكلام آخر ، انهم تبنوا مفهوم المجتمع اللاطبقي بدلا من مفهوم المجتمع ذي الطبقات الثلاث. وهكذا أستند تفكيرهم الى نوع من الجماعية بدلا من المبادرة الحرة ، رغم ان بعض المبادىء الاقتصادية والسياسية اللبرالية كانت مقبولة لديهم . فلا يمكن وصف هذا الجيل بانه طبقة متوسطة جديدة او قديمة ، سواء في مطامحه أو في بقاء الاوضاع القائمة . كما أن تعبير الانتلجنسيا أو المثقفين ليس من السعة بحيث يشمل مختلف الفئات ، كالكتاب والمفكرين والمدرسين والطلاب والاطباء والمهندسين والموظفين المدنيين والعسكريين وما الى ذلك . وبينما تتوفر في بعضهم الشروط الفكرية التي تؤهلهم للانتماء الى صفة الانتلجنسيا الا ان معظمهم لا يملكون القدرة الفكرية ولا الرغبة في أعتبار أنفسهم من المثقفين . ويمكن ان تؤلف أكثريتهم ، لا سيما الاطباء والمهندسين ، طبقة من التكنوقراطيين لا المثقفين نظروا الى الامية كنوع من الحرمان وعزموا على القضاء عليه ، بحيث لا يبقى العلم ميزة تنفرد بها طبقة دون اخرى . وقد أظهر الجيل الجديد بمثقفيه ومهنييه ، وباعتباره طبقة تحديثية ، رغبة حميمة في التنمية وفق هذا الخط العقائدي أو ذاك ، وصمم على مقاومة أحتكار الاقلية الحاكمة للسلطة . ولم يكن ممكنا أن تستمر هذه الحال طويلا . ذلك لان الموهبة والقوة والثقة بالمستقبل

انتقلت بمعظمها الى هذا الجيل . »

وقد أشرنا من قبل الى ان الانظمة الديمقراطية فشلت في الارتفاع الى مستوى التوقعات . فما كان من المتطرفين الشباب الا ان اقترحوا انظمة ثورية عوضا عنها . لكن أيا من تنظيماتهم لم يصل الى السلطة لتنفيذ خطته المقترحة . وبنتيجة ذلك ، تفاقمت ازمة الشرعية الى درجة مقلقة دفعت الطبقة الحاكمة القديمة الى استعمال القوة مرارا ، بدعوى المحافظة على الامن العام وقمع العنف . وقد عززت هذه الاساليب الانطباع السائد بان الجيل القديم لم يكن مهيئا للتكيف مع الظروف الاجتماعية الجديدة.

الحاجة الى ثورة اجتماعية

ان فشل الجيل الجديد في التأثير في الجيل القديم وفي مباشرة الاصلاح الاجتماعي بالطرق السلمية يطرح على بساط البحث ما اذا كان يمكن تحقيق الاصلاح الاجتماعي السريع بالطرق الديمقراطية في المجتمعات التقليدية أو في « الدول النامية » . ففي المجتمعات الغربية — او « البلدان المتقدمة » — اعتبرت المؤسسات الديمقراطية انظمة سياسية متقدمة نسبيا ، نظرا الى الحرية التي يتمتع بها الافراد والجماعات على حد سواء . أما في البلدان المسماة « نامية » ، بما في ذلك العالم العربي ، فقد اعتبرت المؤسسات الديمقراطية ، كما أشرنا آنفا ، عائقا في وجه التقدم لا أداة له . فكيف تكون الديمقراطية لمصلحة التقدم في الدول المتقدمة ، بينما هي خلاف ذلك في الدول النامية ؟

ان الديمقراطية ، كسائر انظمة الحكم الاخرى ، لا تستطيع أن تعمل في فراغ . فهي تعمل وفقا للبيئة الاجتماعية التي نمت فيها . فقد نمت الديمقراطية في الغرب في ظروف اجتماعية صالحة للتقدم والنمو ، واذن راغبة في الديمقراطية . أما في البلدان النامية ، حيث تسود قوالب الحكم التقليدية ، فلا يمكن ان نتوقع

من المؤسسات الديمقراطية المستحدثة أن تعمل بمعزل عن الاوضاع القائمة التي تعكس بالضرورة تلك القوالب التقليدية . ولو أن المؤسسات الديمقراطية المقتبسة عملت على نحو يعترف بالانماط التقليدية ، لكان من الممكن ان يصطلح النظام السياسي وينضج عبر التأليف بين الشكل والمحتوى ، كما أثبتت تجربة اليابان . أما اذا عمدت الطبقة الحاكمة ، بمن فيهم الفئة الاكثر نشاطا في المجتمع ، الى تغيير أسس المجتمع التي لم تعد تنسجم مع ظروف الحياة الحديثة ، فعلى النظام السياسي الجديد أن ينمي تقاليد وأنماطا جديدة في الحكم تنسخ التقاليد والانماط السابقة . وفي هذه الحال لا بد من الصراع بين النخبة المتمسكة بالانماط القديمة — الوضع الراهن — وبين الجيل الجديد المندفع نحو التقدم والتطور . وكثيرا ما ظهر هذا الصراع بشكل أو آخر من أشكال التمرد الاجتماعي أو العنف السياسي .

وفي البلاد العربية ، حيث تطمح القيادة الصاعدة الى تحقيق التقدم عن طريق الاصلاحات الاجتماعية الكاسحة ، يجب تغيير المجتمع من أساسه اذا أريد لاساليب الحكم الحديثة أن تنمو وتزدهر . الا أن هذا التغيير يتهدد موقع النخبة الحاكمة بالخطر ، ذلك لان الاساليب التقليدية هي خير حارس لمصالحها . فليس بمستغرب ان هي قاومت التغيير بالقوة اذا اقتضى الامر . وقد يستبدل الانقلاب السياسي أو العسكري مجموعة من الحكام بمجموعة أخرى ، اما اذا اريد للتغيير الثوري أن يكون ذا معنى فلا يمكن توقع اي تقدم حقيقي دون تحقيق ثورة اجتماعية . وما لم يطرأ تغيير كامل على المجتمع من أساسه ، فلا يمكن لاحد أن يتوقع من النخبة الجديدة أن تلعب دورها السليم في المجتمع دون اللجوء الى العنف . ذلك لان الجيل الجديد ، وقد تحدى الجيل القديم في مواقعه وصل ضمنا الى الاستنتاج بانه لن يكون قادرا على القيام بدوره في تحقيق التقدم والتنمية ما لم تحدث ثورة اجتماعية . وسيتضح فيما بعد ، حين ندرس الانظمة السياسية

التي أوجدها الجيل الجديد في الاقطار العربية الثورية ، [٣] الى اي مدى نجحت الاجراءات الثورية في تحقيق التقدم الموعود .

الثورات العسكرية

راقب الضباط العرب الشباب طويلا، وبعين يقظة، الصراع السياسي بين النخبة الجديدة والحكام القدامى . وكان معروفا أن عواطفهم هي مع الجيل الذي ينتمون اليه . وقد دفع فشل الجيل المدني الجديد في الحلول محل الحكام القدامى وتحقيق الثورة الاجتماعية بالضباط الشباب الى قلب الانظمة القديمة بقوة السلاح . وجرى التقليد في الدول الغربية الديمقراطية على أبقاء الجيش بمعزل عن السياسة ، رغم أن العسكريين قد ينتخبون أو يعينون في مناصب سياسية مرموقة . لكن هذا يختلف تماما عن أقدام العسكريين على اشغال مثل هذه المناصب بقوة السلاح .

وليس تدخل العسكريين في السياسة بجديد في التاريخ العربي . فمنذ القدم كانت قوة الحكام تعتمد على دعامتين : الجيش ورجال الدين . فكان الحاكم يجمع بين السلطات الروحية والمدنية والعسكرية . وكان كثيرا ما يتولى القيادة الفعلية في الميدان . واستمر هذا التقليد القائم على الصلة الوثيقة بين الحكام والجيوش عبر القرون . الا ان الصلة بين الحكام وقادة جيوشهم لم تكن دائما على أنسجام ، رغم صلة القربى التي كانت تشد معظم هؤلاء القادة الى الاسر الحاكمة . وطالما عمد قادة الجيوش الى الاطاحة بحاكم بعد آخر ، حين يشتد ساعدهم . وكما عزل الحرس الروماني امبراطورا ونصبوا آخر ، كذلك فعلت الجيوش العربية والانكشارية بسلطان أو بخليفة . ثم وصل الصراع بين العسكريين والسلاطين الى مستوى مصيري ، بحيث كان على أحد الطرفين ان يصفي الطرف الآخر . وحين سيطر هذا الصراع الدموي على المجتمع ، اهتز النظام السياسي من أساسه واصبح تغيير النظام تغييرا جذريا أمرا لا مفر منه .

فليس بمستغرب حدوث ثورات أو انقلابات عسكرية بين الفينة والاخرى في العالم العربي المعاصر .

وينتسب العسكريون المعاصرون الذين عملوا في حقل السياسة الى ما أسميناه بـ « الجيل الجديد » . وهؤلاء تلقوا قبل دخولهم الكليات العسكرية علومهم كما تلقاها المدنيون وتشربوا مثلهم الروح الوطنية على مقاعد الدراسة ، ثم في المدرسة الحربية . لذلك أظهروا أهتماما شديدا بالنشاط السياسي وقاسموا المدنيين الشباب العديد من أفكارهم وآمالهم ، مبتعدين بذلك عن الضباط الكبار الذين تحدر بعضهم من الطبقات العليا وارتبطوا بمصالحها . أما الجنود والرتباء وصف الضباط فكانوا ، كالعادة ، من أوساط الفلاحين والعمال ، دخل معظمهم الجندية بالتجنيد الاجباري . وكانوا ، في الغالب ، أميين تلقوا التعليم الابتدائي والتوجيه الوطني والقومي وهم في الخدمة . والضباط الشباب هم الذين ورطوا الجيش في النشاط السياسي والثوري ، بينما حاول معظم ضباط الرعيل السابق أبقاء الجيش مواليا للنظام [٤] .

وكان عدد الضباط الذين قاموا بدور فعال في النشاطات السرية وأطلقوا على أنفسهم لقب « الضباط الاحرار » قليلا نسبيا . وقد نظم هؤلاء انفسهم في خلايا وحاولوا نشر أفكارهم الثورية بصورة غير مباشرة بين الضباط الآخرين ، على أمل كسب المؤيدين يوم تحين الفرصة لحمل السلاح في وجه السلطة القائمة . وكان على قمة الخلايا السرية هيئة مركزية تدير حركة الضباط الاحرار وتنفذ الانقلاب في النهاية . وكان على الهيئة المركزية أن تضع الخطة العامة للثورة وتحدد أهدافها ووسائلها . لكن هذه الخطة كانت تنطوي على مبادىء عريضة غير مفصلة . وذلك لعدم كفاءة الذين وضعوها ، ثم لانشغالهم بالوسائل العملية الضرورية لتنفيذ الثورة .

واعتاد الضباط في جميع البلاد العربية التي مرت بالحكم

العسكري أن يعلنوا في البداية ان هدفهم هو الاطاحة بالطبقة الحاكمة بعد أن استحالت أزاحتها بالوسائل السلمية ، وان ما يريدونه لا يتعدى تسليم السلطة الى زعماء جدد من الشباب . وكان هذا الهدف يلاقي في جميع الحالات قبولا شاملا . ذلك لان الحكام الكبار لطخوا سمعتهم بالفساد وسوء استعمال الاجراءات الديمقراطية . وكثيرا ما قادت هذه الاستجابة الاولية الودية التى اظهرها الشعب الى تضليل العسكريين وحملهم على الاستنتاج ان الشعب يريد دوام الحكم العسكري حتى بعد أنجاز مهمة ابعاد القيادة القديمة التي خسرت ثقته . أضف الى ذلك ان العسكريون وقد اعتادوا بطبيعتهم اطاعة الاوامر وتنفيذ الاعمال السريعة ، اظهروا في البداية روحا جديدة من النظام والكفاية في تصريف شؤون الحكومة ، عملت على تخفيف وطأة الفساد الاداري والتأخير البروقراطي في المعاملات . لكن افتقار العسكريين الى الخبرة قادهم الى أصدار أحكام وقوانين خاطئة . على ان الشعب أعجب بالسرعة التي كان ينجز بها العسكريون مهماتهم ، كما قدر تضاؤل المحسوبية والعادات الفاسدة التي خبرها في ظل الحكم المدني . لكن سرعان ما أبتدع بعض الحكام الجدد من الضباط عادات فاسدة أضرت بسمعة الجيش وشوهت صورته في نظر الشعب .

ولم يتباطأ الحكام العسكريون في محاكمة « الخونة » الذين تلاعبوا بمقدرات الامة وأرتكبوا مظالم فادحة . فأنشأوا محاكم عسكرية برئاسة ضابط عسكري لمحاكمتهم مع عملائهم والمتعاونين معهم . وكانت تصدر بحق الكثيرين منهم أحكاما عادلة ، لكنها قاسية ، عكست موقفا انتقاميا ضد القادة القدامى ، خصوصا عند النظر في « الجرائم السياسية » [٥] .

الا ان ما يثير الاهتمام حقا هو أقدام العسكريين على تنفيذ برامج اصلاحية عرفت بشعبيتها بين الناس ، لكن الحكام التقليديين الذين سبقوهم لم يحققوها لانها كانت تتنافى مع

مصالحهم . من ذلك رفع مستوى العمال والفلاحين والنهوض بالبلاد من الفقر والتخلف . وطالما دعا المصلحون الاجتماعيون ، وكذلك الناطقون باسم الفئات العقائدية الفتية ، الى الغاء الملكية الواسعة وتوزيع الاراضي على الفلاحين . لكن أيا من زعماء الانظمة البائدة لم يقدم على تنفيذ أي اجراء هام في مجال الاصلاح الاجتماعي ، أو على تحسين أحوال الفقراء البائسة . أما العسكريون ، فقد أعلنوا مباشرة بعد تسلمهم السلطة عن استعدادهم لتنفيذ هذه الاصلاحات دون دراسة دقيقة للاجراءات والخطط الضرورية لتنفيذها ، معتقدين أن أمتلاكهم السلطة ، بالاضافة الى تأييد الجماهير ، سيمكنهم من تحقيق برامج الاصلاح . فصدرت قوانين الاصلاح الزراعي في مصر وسوريا اولا (١٩٥٣) ثم في العراق (١٩٥٨) ، لكن سرعان ما تبين بوضوح ان تحسين الاوضاع الاقتصادية يعتمد في الدرجة الاولى على ايجاد وسائل جديدة للانتاج الزراعي لا على مجرد توزيع اراضي الدولة أو على اعادة توزيع الاراضي التي يملكها القلة على عدد أكبر من الناس . وهكذا أدرك العسكريون بالتجربة والخطأ مزالق تنفيذ الاصلاح الاجتماعي ، قبل البدء بوضع برامجهم الايديولوجية [٦] .

انماط الحكم العسكري

جربت ثماني دول عربية الثورات العسكرية ، وهي مصر وسوريا والاردن والعراق واليمن والسودان والجزائر وليبيا ، تضم القسم الاكبر من الوطن العربي . هذا مع العلم ان بعض الدول العربية الاخرى ما يزال عرضة لضغط العسكريين . وشهدت مصر ثلاثة انقلابات عسكرية (١٨٨١ ، ١٩٥٢ ، ١٩٥٤) والعراق عددا من الانقلابات (١٩٣٦ ، ١٩٤١ — ١٩٥٨ — ١٩٦٨) ، وسوريا عددا أكبر منذ ١٩٤٩ . كما شهد السودان ثلاثة انقلابات (١٩٥٨ ، ١٩٦٤ ، ١٩٦٩) ، واليمن ثلاثة انقلابات ايضا (١٩٤٩ ، ١٩٥٥ ، ١٩٦٢) والجزائر انقلابين (١٩٦٢ ، ١٩٦٥) ، وليبيا انقلابا واحدا (١٩٦٩) . وليست هذه الانقلابات

الثلاثين أو أكثر هي كل ما جرى . وانما اختيرت كأمثلة على الحالات التي عمد فيها الجيش الى قلب النظام القائم والقبض على زمام السلطة .

كان العسكريون ، كما أشرنا ، يراقبون التطور السياسي في البلاد العربية بعين يقظة منذ زمن طويل . فرأوا بلادهم تخضع للنفوذ الاجنبي ، بينما قادتهم منهمكون في الصراع على السلطة ، كما رأوا الجيل اللاحق من المدنيين يحاولون تسلم السلطة فيفشلون . فاستنتج الضباط من كل ذلك ان على الجيش ان يتدخل ويضع حدا لمفاسد السياسيين القدامى وللنزاع في ما بينهم، وان يحكم البلاد حكما عسكريا صارما بمعاونة جماعة من المدنيين الجدد أو القدماء ، ممن لا غبار على سلوكهم السياسي وسمعتهم الوطنية .

وكان الهدف المعلن لكل هذه الثورات العسكرية اما اقامة أنظمة ديمقراطية حقيقية ، كما حدث في الجزائر وليبيا واليمن ، أو اعادة تأسيس مثل هذه الانظمة ، كما حدث في العراق وسوريا ومصر . وسعى العسكريون في العراق وسوريا الى التعاون الفعال مع القوميين، بينما حكم رفاقهم في مصر بالتعاون مع الفئات الدينية وبتأييد بعض الليبراليين في بداية الامر . لكن العسكريين سيطروا على المسرح فيما بعد وازاحوا الليبراليين ، والقوميين أحيانا ، أو حرموهم من النفوذ . وكانت الفئات الدينية ، على وجه العموم ، غير راغبة في تأييد الحكومات العسكرية (ما عدا مصر ، حيث زود الاخوان المسلمون الثورة ببركتهم الاولية) ، اما لانها كانت وصلت الى اتفاقيات معينة مع الانظمة السابقة ، كما كانت الحال في مصر والعراق ، او لان الافكار الدينية عند هذه الفئات كانت من الرجعية بحيث لم يستطيع الجيش قبولها . اما في سوريا ، فلم يؤيد الاخوان المسلمون العسكريين ، رغم معارضتهم النظام الذي سبق الحكم العسكري . وما ذلك الا لان هؤلاء العسكريين تعاونوا مع العناصر التحررية المتطرفة . وهذا

ما جرى بعدئذ في مصر ، مما دفع الاخوان المسلمون الى الخروج على الحكم العسكري .

وكان كلما وصل العسكريون الى الحكم يعلنون انهم سيمهدون الطريق أمام الاصلاح الاجتماعي ، أو أنهم سيتولونه بانفسهم . والحقيقة ان العسكريين تسلموا السلطة دون استعداد لها . صحيح ان حركتهم لاقت ترحيبا شعبيا شاملا ، الا ان مهمة تنفيذ اصلاحات حقيقية وبطريقة سريعة ومرضية للجميع تعذر عليهم القيام بها في معظم الاحوال . وكان عبد الناصر هو الضابط الوحيد الذي اقترب من جوهر مسألة الاصلاح الاجتماعي . أما برنامج العسكريين الاصلاحي فكان في افضل الاحوال انتقائيا ، اي مجموعة من الافكار المتنوعة التي لها شعبيتها ، دون ان تكون في الغالب مدروسة من حيث امكان تنفيذها فضلا عن صلتها بحاجات الشعب وتطلعاته الحقيقية .

وتظاهر العسكريون في بداية الامر بانهم سيسلمون الامر للزعماء المدنيين الذين عرفوا باستقامتهم وسجلهم النظيف في حكم البلاد ، على أن يدعموهم من وراء الستار ليتمكنوا من تنفيذ الاصلاحات الموعودة . لكنهم سرعان ما استولوا على الجهاز الحكومي وحكموا البلاد مباشرة ، اما لشهوتهم الى الحكم او لانهم وجدوا الزعماء المدنيين عاجزين عن الحكم بطريقة مرضية . وقد حكم العسكريون مباشرة في العراق (١٩٣٦) وفي سوريا (١٩٤٩) وفي مصر (١٩٥٢) وفي الجزائر (١٩٦٢) بواسطة حكومة مدنية ، قبل أن يتولوا الحكم مباشرة . ولم يتفق العسكريون في ما بينهم ، الا قليلا ، على كيفية حكم البلاد : هل يكون مباشرة او مداورة ؟ كما انهم لم يتفقوا دائما على السياسة التي يجب تنفيذها . فكانوا ينقسمون الى جناحين متنازعين يندحر منهما الجناح العسكري الذي يؤيد قيام نظام مدني — وهو في الغالب الجناح الاصغر — أمام الجناح المصمم على حكم البلاد حكما دكتاتوريا مباشرا بزعامة ضابط قوي يحكم بحزم ويطهر الجيش من الضباط

المنافسين له ولانصاره ، اما باحالتهم على التقاعد او بتصفيـــة المتهمين منهم بالعصيان . وهكذا يأخذ الصراع داخـــل الجيش شكل انقلابات وانقلابات مضادة حتى ينتهي الامر بانتصار فريق على آخر . وبوجود رجـــل قوي يتحكم بمصير البـــلاد ، يتحول النظـــام العسكري شيئا فشيئا من حكم عسكري تحت قيـــادة مجلس ثورة الى حكم فردي ، اي الى دكتاتورية عسكرية . اما في مصر ، فقد حاول العسكريون ان يضفوا على نظـــام حكمهم صفة الشرعية بالحصول على التأييد الشعبي .

وينطوي الحكم العسكري ، رغم ترحيب الجماهير به كبشير بولادة نظام سياسي مستقر ، على نقائص ومساوىء . الا ان هذه الجماهير ، وقد ضاقت ذرعا بالتقدم البطيء عبر المؤسسات الديمقراطية ، تمثلت قول جمال الدين الافغاني المأثور بان اصلاح حال البلاد الاسلامية لا يتم الا بواسطة «حاكم مستبد عادل» (٧) .

وليس هذا بالامر اليســـير . فبمرور الزمن ، يميل الحكم الفردي ، رغم عدله وكفاءته ، الى تخليد ذاته والصيرورة غاية بحد ذاته . فيتخذ في سبيل ذلك أجراءات قمعية تجعل من العسير على المدنيـــين اقناع الجيش بالانسحاب من الحيـــاة السياسية والتخلي عن السلطة . ورغم تأكيد الضباط في بادىء الامر على ان تدخلهم مؤقت ، الا ان التجارب لم تكن مطمئنة . فقد يستطيع الحكم العسكري الفردي ان يتمتع بالتأييد الشعبي ما بقي الراي العام ناقما على الانظمة القديمة ، وما بقي النظام الجديد محافظا على السمعة الحسنة التي اكتسبها كرافع لواء المبادىء الثورية . لكن ما أن يتعب الشعب من هذا الحكم ويرغب في عودة الحكم المدني ، حتى يتعذر عليه تحقيق هذه الرغبة . وهكذا يبدأ الانقسام بين الحكام والمحكومين وتستمر ازمة الشرعية ويفشل العسكريون في حل واحدة من المشاكل المزمنة في العـــالم العربي ، الا وهي مشكلة أستقرار النظام السياسي على أساس التأييد الشعبي ، لا على أساس الضغط والقمع .

ونحن بغنى عن القول بان السياسة تسيء الى الجيوش . وفي ذلك يقول خبير عسكري : « للقائد العسكري هدف واحد . فاذا تولى السلطة أصبح له هدفان . ووظيفته كجندي لا بد من ان تخضع دائما للاعتبارات السياسية . » (٨) ولهذه الاعتبارات قيود معينة يجب على العسكريين تفاديها في سبيل النجاح في حقل اختصاصهم . فلو أثبت القائد العسكري نجاحـــه كحاكم مدني ، فهذا يعني انه خضع لقيود لا يقبل بها هو نفسه كقائد عسكري . وقلما أتيح لضحايا الصعود المفاجيء الى السلطة تكييف انفسهم مع مسؤولياتهم الجديدة . ففي طبيعة الحكم الفردي المطلق ان يحيط الحاكم نفسه بهالة تدفعه الى الاقتصار على حلقة صغيرة وتبعد عنه المؤيدين والمعجبين . وقد أثبتت التجربة العربيـــة في الحكم العسكري صحة ما ذهب اليه اللورد أكتون حـــين قال : « السلطة تفسد ، والسلطة المطلقـــة تفسد بصورة مطلقة » . فكثيرا ما وجد القادة الجدد أنفسهم اسرى الصفات ذاتها التـــي كرهوها في خصومهم . وهكذا ينقلب المحرون الى طغاة مستبدين.

واخطر ما في الامر واشده صعوبة أيضا اقناع العسكريين بتفويض السلطة الى دائرة أوسع من الانصار . فالطاعة هي في طبيعة النظام العسكري ، لكنها لن تقود الى عودة النظام المدني او الى الديمقراطية الصحيحة في الحكم . فهي لا تشجـــع على تحمل المسؤولية ، والابداع ، وحريـــة التعبير عن الرأي ، بل تفوض الخضوع والعبودية وما الى ذلك من الصفات التي تتنافى مع الطرق الكفيلة بتربية جيل جديد معافى يحكم نفسه بنفسه في ظل الحياة الديمقراطية الحرة .

الاحزاب العقـــائدية

ما ان يقرر العسكريون الانفراد بالسلطة ، حتى يواجهوا مشكلة الحصول على تأييد المحكومين . ومع انهم يعتمدون أول الامر على تأييد الجيش ، الا أنهم سرعان ما يكتشفون ضـــرورة أرســـاء سلطتهم على أسس شرعيـــة اذا أرادوا البقاء وتحقيق أهداف ثورية .

وحاول العسكريون في البلاد العربية ، أول ما حاولوا ، أن يحكموا من وراء الاحزاب القائمة . لكنهم أشاروا على هذه الاحزاب بان تطهر صفوفها من العناصر الفاسدة وان تتبنى أهدافا ثورية . وتوخى حسني الزعيم في سورية (١٩٤٩) ، ومحمد نجيب ثم عبد الناصر في مصر (١٩٥٣) التعاون مع الاحزاب الوطنية ، كحزب الشعب في سوريا ، وحزب الوفد في مصر . لكن هذه الاحزاب رفضت التكيف وفق المطالب الثورية ، فصفيت بسرعة . اما في العراق (١٩٥٨) والجزائر (١٩٦٢) فلم تحفل القيادات الجديدة بالاحزاب السياسية القائمة ، بل سرعان ما عمدت الى حلها .

الا انه ثبت للحكام العسكريين الجدد أن مشكلة الشرعية هي أصعب وأعقد مما تصوروا . ذلك لانهم استولوا على السلطة بالقوة العسكرية ، في محاولة الى تنفيذ الاصلاح الاجتماعي من قمة الهرم الاجتماعي بدلا من القاعدة . واذ يئسوا من التعاون مع الاحزاب القائمة ، قاموا باتصال مباشر مع الشعب . لكن سرعان ما تبين لهم ان التأييد الشعبي ، دون تنظيم سياسي ، ليس ضمانا ضد منافسيهم من القادة الاخرين . وهذا ما جرى لبعضهم ، كمحمد نجيب وبن بلا .

وبدأ عبد الناصر بتنظيم « هيئة التحرير » ، منطلقا من ايمانه بامكان كسب التأييد الشعبي دون اللجوء الى الاحزاب السياسية . واستهدفت هذه الهيئة ربط الشعب بالثورة دون ان تسمى حزبا سياسيا . واعطي كل مواطن آمن باهداف الثورة ، الحق في أن يكون عضوا فيها . وطلبت الهيئة من أعضائها ان يبشروا بشعارات « الاتحاد والنظام والعمل » حتى يعلم الناس كيف ينتخبون ممثليهم حين تجري الانتخابات . وكان من الواضح ان هذه المنظمة أقيمت لاضفاء الشرعية على الحكم العسكري ، وذلك بخلق مظاهر تدل على رضى الشعب عنه .

على أن هيئة التحرير هذه لم تكن حزبا سياسيا حقيقيا .

وقد أوضح عبد الناصر هذه الحقيقة ، كما أعلنها المسؤولون عن الهيئة في أكثر من مناسبة . وهي لم تكن كذلك تنظيما يمكن به ايصال مطالب الشعب الى الحكام ، بل كانت وسيلة لكسب تأييد الفئات النافذة في المجتمع . على انها كانت جهدا مخلصا بذله القادة الثوريون لتعريف الجماهير باهداف الثورة وضمان تأييدها لهذه الاهداف . لكن الهيئة فشلت في تحقيق ذلك ، فتقرر حلها في ١٩٥٨ واستبدالها بالاتحاد القومي الذي هو أقرب ما يكون للحزب السياسي . وقد جاء في المادة ١٩٢ من دستور ١٩٥٦ ما يأتي : « يكون المواطنون أتحادا قوميا للعمل على تحقيق الاهداف التي قامت من اجلها الثورة ولحث الجهود لبناء الامة بناء سليما من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية . يتولى الاتحاد القومي الترشيح لعضوية مجلس الامة . »

وحاول عبد الناصر ، وكان ما يزال يمقت الاحزاب السياسية ، ان يعبيء التأييد الشعبي للنظام بواسطة الاتحاد القومي ، دون أن يسمح بتحويله الى حزب . غير انه كان كتنظيم سياسي أكثر تعقيدا من هيئة التحرير . وفي ١٩٥٨ حل الاتحاد القومي لمناسبة قيام الجمهورية العربية المتحدة واستبدله باتحاد قومي آخر يشمل سوريا ، بعد أن حلت الاحزاب السياسية فيها . الا أن هذا الاتحاد لم يستطع ان يلعب دور الحزب السياسي باي شكل من الاشكال . ثم انه لم يستكمل تنظيمه حتى ١٩٦٠ . فكان كالتنظيم الذي سبقه « مدرسة » لتنمية المشاركة الشعبية في الحكم . اذ ادركت الثورة المصرية في هذه المرحلة من مسيرتها ان أطلاق الشعارات وحدها ، دون مشاركة شعبية حقيقية ، لا يستطيع أن يعبيء المجتمع تعبئة سريعة . وبدا ان عبد الناصر كان مهتما بالابقاء على وحدة مصر وسوريا أكثر من اهتمامه باعادة بناء الامة ، وبالانصراف الى تحديث المجتمع قبل أن يضع ركائز أمة جديدة . لذلك لم تردم الهوة تماما بين النخبة الجديدة والشعب ، بفلاحيه وعماله وطبقته الوسطى ، بحيث يمكن تحقيق وحدة

وطنية حقيقية . وظهرت الدلائل على استمرار معارضة القادة الجدد حتى داخل الاتحاد القومي نفسه . وهكذا أضطر القادة الجدد الى بناء المجتمع الجديد من جهة ، والى تصفية معارضيهم بالوسائل العسكرية من جهة أخرى . ولم يستطع الاتحاد القومي أن يكون بديلا للدعم العسكري ، رغم انه كان يوحي ظاهريا بشرعية الحكم .

وحين صدرت المراسيم الاشتراكية في تموز ١٩٦١، أتضحت الحاجة الى وجود تنظيم يستطيع ان يؤدي دور الحزب السياسي. فاقيم الاتحاد الاشتراكي العربي لتلبية حاجات المجتمع الجديد . وكان هذا الاتحاد المستند الى النظام الاشتراكي الذي أقيم حديثا منظمة تقوم على « القوى الشعبية » التي تمثل البناء المشترك بين الجميع .

واتضح من ذلك أن عبد الناصر أزداد أقترابا الى ما يمكن تسميته بحزب سياسي يوفر الاطار الشرعي لنظامه الاشتراكي . ثم وضع عبد الناصر مشروع ميثاق للعمل الوطني ، حدد فيه المبادىء الاساسية للمجتمع الاشتراكي الجديد . فكان هذا الميثاق بمثابة البيان الرئيسي للثورة المصرية وأساسا للمجتمع الجديد ، بجوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وقد نص على ان الميزتين الرئيسيتين للعملية الثورية هما شعبيتها وتقدميتها . اذ جاء فيه « ان الثورة هي الطريق الوحيد الذي يستطيع النضال العربي أن يعبر عليه من الماضي الى المستقبل .. وهي الوسيلة الوحيدة التي تستطيع بها الامة العربية ان تخلص نفسها من الاغلال ومن الرواسب .. وهي الوسيلة الوحيدة لمغالبة التخلف .. ولمقابلة التحدي .. ان الطريق الثوري هو الجسر الوحيد الذي تتمكن به الامة العربية من الانتقال بين ما كانت فيه وبين ما تتطلع اليه .. » [٩]

واذن ، كانت مهمة الاتحاد الاشتراكي ، كما جاء في ميثاقه ، توفير الظروف الضرورية لنظام ديمقراطي حقيقي . وتشتمل هذه

الظروف على تحرير الفرد من الاستغلال ، وتوفير فرص متساوية أمام الجميع ليشاركوا في الثورة الوطنية ، ووضع ضمانات يؤمن بها الافراد مستقبلهم . ذلك لانه « عندما تتوفر هذه الضمانات الثلاث للمواطن ، عندها فقط ، يمكن القول بانه يتمتع بحرية سياسية ، وانه يشارك ، بصوته ، في بناء سلطة الدولة التي يطمح لها » . وكان على الاتحاد الاشتراكي أن يحقق وحدة وطنية ومجتمعا دون طبقات . ثم كان عليه أيضا أن يفرز القيادة الجديدة التي ستمثل الامة تمثيلا حقيقيا ، على أن تكون هذه القيادة جماعية لا تتحداها أية معارضة ، رغم السماح بالنقد الذاتي داخل التنظيم لتأمين الحرية .

وعمل الاتحاد الاشتراكي كحزب سياسي بكل معنى الكلمة ؛ رغم أن هذه الصفة لم تطلق عليه رسميا . لكن هدفه ظل كما دلت التجربة تعبئة التأييد الشعبي للقلة الحاكمة أكثر منه أقناع الجمهور المعارض بقبول المبادىء الاشتراكية الجديدة التي أعلنها القادة العسكريون . لذلك كان على عبد الناصر ، في آخر الامر ، ان يواصل اعتماده على تأييد القوات المسلحة . فالمجتمع الجديد الذي سيفرز النخبة الجديدة لم يوجد بعد .

وكان الاتحاد الاشتراكي المصري يطمح الى ان يكون نموذجا للانظمة العربية الثورية الاخرى ، خاصة تلك التي رغبت في الانضمام الى اتحاد عربي مع مصر [١٠] . وهكذا تبنى القادة العسكريون في العراق ، في ١٩٦٥ ، نسخة طبق الاصل عن الاتحاد الاشتراكي المصري لاعادة بناء النظام العراقي وفق النموذج المصري ، قبل ان يتمكن العراق من الدخول مع مصر في أتحاد عربي . وكان على الدولة العربية التي ترغب في الانضمام الى هذا الاتحاد ان تتبنى أولا الاشتراكية العربية بالوسائل الثورية وان تؤسس أتحادا أشتراكيا .

الايديولوجية الثورية

بدأ المثال الثوري ـ كتعبير عن أحتجاج الجيل الجديد على

أحتكار السلطة من جانب الطبقة الحاكمة القديمة ، ينتشر تدريجا بعد الحرب العالمية الثانية . فكان حزب البعث ، باستثناء الحزب الشيوعي ، أول فئة عقائدية منظمة تضمن برنامجها الاصلاح الثوري . ثم تدخل العسكريون ، من جراء فشل المدنيين في تنفيذ الاصلاحات الثورية ، أولا للاطاحة بالطبقة الحاكمة القديمة، ثم للاضطلاع بقيادة الحركة الثورية . وانقسم الحكام الجدد ، كما أشرنا ، في الراي حول من يقود الحركة الثورية : العسكريون أم المدنيون ؟ الا ان الرئيس عبد الناصر أثبت انه الضابط الوحيد الذي أمتاز بالجاذبية القيادية ، ففرض احترامه على العسكريين والمدنيين معا ، مما أهله لقايدة حركة الاصلاح الثوري . لكن البلدان العربية الثورية لم تقرر حتى الان اذا كانت ستتبع نهجا ثوريا مستقلا بقيادتها المحلية ، ام ستتبع نهجا قوميا عربيا في ظل قيادة موحدة . وفي هذا تكمن قضية الوحدة العربية ، أي هل ستتحول الدول العربية الى أمم معاصرة مستقلة أم الى دولة عربية متحدة ، سواء على أساس اتحادي (فدرالي) أو على اساس وحدوي ؟ وقد تبنى القادة المدنيون والعسكريون ، على حد سواء ،مجموعة من المبادىء القومية يمكن تلخيصها كما يأتي :

١ — ان الحركة العربية الثورية ليست حركة طبقية ، بل حركة جماهيرية تناضل لتحقيق المجتمع التقدمي عن طريق الاصلاحات الاجتماعية والاقتصادية .

٢ — ان الحركة العربية الثورية حركة تحريرية تمثل وعيا قوميا متيقظا وتهدف الى تحقيق حرية وطنية كاملة .

٣ — تسعى الحركة ، في آخر الامر ، الى تحرير الفرد من القيود الاجتماعية والى شحذ روح جديدة فيه ، من الحرية والفرصة الكاملة في الحياة . لكن الامة يجب ان تتحرر أولا من القهر الاجنبي

والمحلي بالثورة الاجتماعية والثورة السياسية .

٤ — يجب ان تقوم بالعمل الثوري في كل بلد فئة قليلة العدد من الملتزمين بالايديولوجية الثورية التي تمثل ، رغم قلة عددها ، الشعب العربي برمته ، حتى يحين الوقت الذي يصبح فيه العمل الثوري حركة جماهيرية .

٥ — على الحركة الثورية ، بصفتها حركة جماهيرية . ان تستقطب تأييدا واسعا لنظام حكم شعبي تشارك فيه الامة بأسرها . وفي ظل نظام كهذا ، لن تقف حاجة الفرد الاقتصادية عقبة امام مشاركته السياسية في العمل الثوري .
بل بالعكس ، يجب ان يهدف النظام الى تحرير الفرد من الحرمان حتى يكون حرا في ممارسة حقوقه السياسية ، كما يجب ان يهدف في آخر الامر الى العدالة الاجتماعية والحرية الفردية .

٦ — ترمي العملية الثورية الى ازالة الحواجز الاصطناعية التي تفصل البلاد العربية ، بعضها عن البعض الاخر ، لان هذه الحواجز حالت دون استغلال الموارد العربية بشكل كامل واضعفت القوة الشعبية بحيث عجزت عن القيام بأي عمل منسق . واذن ، فتحقيق الوحدة العربية الذي يؤدي الى تنسيق القوى الشعبية في جميع الاقطار العربية هو في جوهر العمل الثوري العربي .

٧ — يعتبر العمل الثوري العربي جزءا من حركة عالمية ثورية تهدف الى التحرر الوطني والتقدم الانساني. لكن الحركة الثورية العربية ، في الوقت الذي تسعى فيه الى التعاون مع الحركات الثورية

الاخرى ، تشـــدد على طابعها العربـــي الوطني وتنشـــــد تحقيق مصالـــح العرب ومطامحهـــم الوطنية [١١] .

هذه المبادىء الاساسية تشكل قاسمـــا مشتركا بين جميع الفئـــات الثورية العربية ، بمن في ذلك الزعمـــاء الاشتراكيون المتطرفون . بل ان دعاة الوحـــدة العربية الذين لا يحبذون ربط حركتهم بالحركـــات الثورية في العـــالم لا يترددون في الاعتراف بوجود بعض الاهداف المشتركة بينهم وبين هذه الحركات . ومن جهة أخرى ، فقد سعـــى بعض المفكرين الثوريين الراديكاليين ، خصوصا الشيوعيون منهم ، الى ربط الحركـــة العربية بالحركة الشيوعية العالمية ، فيما أصروا على طابعها العربي . وبالمقابل ، فقد أكدت قلة من هؤلاء على أرتباط الحركة العربية بالشيوعية الصينية [١٢] .

ويبدو ان الاتجاهات الاخيرة في الحركة الثورية ، خصوصا بعد حرب حزيران ١٩٦٧ ، أخذت تربط مسألة أستعادة الاراضي المحتلة [١٣] بالعمل الثوري . وتتوســـل حركة التحرر العربي الان ، وقد وجدت تعبيرها الكامل في حرب الاستقلال الجزائرية ، حرب العصابات في محاولة لاستعادة الاراضي العربية التي تحتلها اسرائيل . وما ان تضمن حركة التحرير أو المقاومة هذه الزخم الكافي حتى تتحول شيئا فشيئا الى حرب تحريرية شاملة هدفهـــا النهائي استعادة فلسطين بكاملها من أيدي الاحتلال الصـــهيوني ودمجها فيما بعد في اتحاد عربي [١٤] .

ويبدو ان موضوع الخلاف الرئيسي بين القادة الثوريين هو القيادة . فبعضهم يصر على القيادة الفردية ، عسكرية كـــانت أم مدنية ، بينما يحبذ آخرون القيادة الجماعية . وقد ثبت ان هذا الخلاف على نوع القيادة هو في أساس الحركة الثورية العربية ، كما كان في تاريخ العرب الغابر . فقد كانـــت الخلافة التي هي

تجسيد لاعلى سلطة في الاسلام بمثابة الصخرة التي تحطمـــت عليها الوحـــدة الاسلامية . فهل ورث العرب المعـــاصرون هذا التقليد ؟ لكن جماهير الشعب العربي تتوق الى قيادة قوية ، وهي لذلك مستعدة للسير وراء القائد الذي يقبض على زمام السلطة ويمتلـــك من قوة الشخصية ما يمكنـــه من تحقيق الاهـــداف القومية [١٥] .

الفصل السابع

الاشتراكيّة العربيّة

« الحالة غير المتطورة للصراع الطبقي تجعل هذا النوع من الاشتراكيين يعتبر نفسه فوق اي تناقض بين الطبقات انهم يريدون تحسين وضع كل فرد في المجتمع ، حتى الميسور الحال . لذلك تراهم يتحدثون الى المجتمع ككل ، دون اي تمييز بين طبقاته . فكيف يستطيع الناس ، بعد ان يفهموا نظامهم الاجتماعي ، الا يروا فيه افضل نظام ممكن لافضل حالة اجتماعية ممكنة ؟. »

البيان الشيوعي

أتاحت أساليب الاتحاد السوفياتي الدعائية الحديثة في نشر الشيوعية ، بعد حل « الكومينترن » ، للاحزاب الشيوعية في العالم العربي حرية أوسع في تأييد الحركات القومية وفي التعاون مع الاحزاب القومية الاصيلة كخطوة نحو أنتصار العقيدة الشيوعية في النهاية . وقد رحبت الاحزاب القومية العربية ، خصوصا تلك التي يشارك فيها الجيل الجديد ، بالتعاون مع الشيوعيين . وكان ذلك بعد ان أتضح لها انها ستواجه مع الشيوعيين خطر أزدياد النفوذ الاجنبي في العالم العربي ، كنتيجة للحرب الباردة بين الشرق والغرب . أضف الى ذلك أن الدعم السوفياتي للقومية العربية عزز موقف الزعماء الشيوعيين وجعل الجمهور يلاحظ مقدرتهم على تحدي السلطات بعناد وثبات. فأصبح نشاط الشيوعيين العرب شكلا من أشكال النضال والبطولة الشخصية ، مما قضى على تحفظات بعض القادة القوميين من الارتباط ارتباطا وثيقا بأهداف الشيوعيين . وهذا لا ينفي كون معظمهم قصد من وراء تعاونه مع الشيوعيين الى تقوية موقفه تجاه الاوضاع القائمة . وكان هؤلاء يتوقعون ، في نهاية الامر ،

أن تتجاوز الحركة القومية الحركة الشيوعية . وهكذا وجد القادة الشيوعيون والقوميون انفسهم يتكلمون اللغة ذاتها ، رغم أن أهدافهم أبعد ما تكون عن الالتقاء .

ولما أخذت الدعوة الشيوعية تربح الموقع تلو الموقع على حساب الحركة القومية ، ابدى القادة القوميون قلقهم من ان يتعرض استقلال بلدانهم الحديث الى خط النشاط الشيوعي . واتضح ان قلق القوميين هذا كان في محله ، وذلك عندما ايد الاتحاد السوفياتي مشروع الامم المتحدة لتقسيم فلسطين في ١٩٤٧ . ثم جاء اعتراف الاتحاد السوفياتي باسرائيل في ١٩٤٨ ليدشن أول صراع بين الشيوعيين والقوميين حول الاهداف والغايات . واوقع سلوك الاتحاد السوفياتي هذا المسلك الاحزاب الشيوعية العربية في ازمة معنوية . ثم حصل ارتباك تام حين أيد بعض الشيوعيين المحليين السياسة السوفياتية على أساس الولاء الحزبي ، بينما رأى آخرون ان المصالح السوفياتية يجب أن لا توقع الاذى بالمصالح العربية . وهكذا تمردوا واتبعوا سياسة شيوعية مستقلة ، أو تحولوا الى قوميين متطرفين . وبعد عشرة اعوام ، وعلى أثر قيام الجمهورية العربية المتحدة ، حدث صراع آخر حول مسألة الوحدة العربية . وذلك عندما لم يتحمس الشيوعيون السوريون للوحدة مع مصر ، ثم جاراهم في هذا الموقف الشيوعيون العراقيون . وادى هذا الخلاف الى وقوع اصطدام بين القوميين والشيوعيين [1] .

وبذلك انتهى شهر العسل بين القوميين والشيوعيين قبل اوانه ، وهو الذي كان في الواقع أمرا مصطنعا فرضته أحداث ما بعد الحرب . وكيف لا يكون مصطنعا وبين الطرفين خلاف حول المبادىء الاساسية . فالقوميون العرب يرون ان لكل أمة طابعها القومي الخاص ، وان الهدف هو توحيدها في ظل دولة واحدة يقرر الشعب نظام الحكم فيها . اما الشيوعيون فيقولون بالاممية ، وبأن الطبقة العاملة في أمة ما يجب ان تشارك في العمل على

انتصار الطبقة العاملة في كل أمة ، حتى اذا ما تم ذلك أصبح الجميع كيانات مستقلة في اتحاد سوفياتي كبير . وهذا يعني أن الاهداف القومية العربية ، بما فيها الوحدة ، انما تتحقق على يد الطبقة العاملة العربية . فتصبح الدولة العربية الواحدة ، أو يصبح اتحاد الدول العربية ، عضوا في اتحاد سوفياتي اكبر . وقد اعتقد القوميون العرب الذين ينشدون الاستقلال والوحدة للعالم العربي بان ارتباطهم بالحركة الشيوعية سوف يحقق أهدافهم العزيزة عليهم . وكان هؤلاء مستعدين لمساندة الكتلة الشيوعية في مناهضتها للاستعمار ، شرط الا يؤدي ذلك الى زج بلادهم في الحرب الباردة .

واذا كان بعض القوميين والاشتراكيين العرب بدأ في التعاون منذ ١٩٤٥ على أساس برامج سياسية قومية — اشتراكية ، فلأن الطرفين اتفقا على مناهضة الاستعمار وتحقيق الوحدة العربية ، وان اختلفا على الاهداف البعيدة . وهذه البرامج تنطوي على سياسة خارجية حيادية قائمة على الايمان بان العرب غير مستعدين للدخول في نزاعات دولية حول مشاكل لا تعنيهم . وقد قامت الاحزاب الاشتراكية العربية في مؤتمر عقد ببيروت في آذار ١٩٥٠ لبحث السياسة الخارجية[2] بالمبادرة الى ربط الاهداف القومية بالاهداف الاشتراكية . وكان ذلك قبل ان يلعب حزب البعث اي دور ذي شأن في الحركة الاشتراكية العربية بزمن طويل . كما اتفقت هذه الاحزاب على التعاون مع الاحزاب القومية ووضعت سياسة حيادية أصبحت فيما بعد سياسة مصر الرسمية . اما الاشتراكيون المتطرفون الذين عارضوا هذا التعاون ، فقد استقالوا من احزابهم كما في لبنان ، أو طردوا منها كما في سوريا والعراق . وفي الوقت نفسه ، فقد أخذت الاحزاب الاشتراكية العربية التحررية ، لا سيما التي تمثل الجيل الجديد ، تتبنى الافكار الاشتراكية وتتعاون مع الاحزاب الاشتراكية . لكن الفضل في تعزيز هذا التعاون يعود الى حزب البعث الذي يضم شبانا يؤيدون التزاوج بين القومية

العربيـــة والاشتراكيـــة . وقد ســـاعد حزب البعـــث على الصـــيرورة حزبـــا اشتراكيـــا فعالا بز غـــيره من الاحـــزاب عاملان هما : اولا توجهه نحو الجيل الجديد ، وثانيا اصراره على الوحدة العربية حين كان الخصام بين الحكام العرب يعتبر عاملا أساسيا في هزيمة العرب في فلسطين . وفي برنامجه السيـــاسي الذي شعـــاره « بمصير عربي واحد » والذي نـــادى بالوحدة والاشتراكية والحرية ، تراءى انه وصـــف علاجا لجميع امراض العالم العربي .

اشـــتراكية البعث

حـــاول عدد من المفكرين العرب دمج الاشتراكية بالقومية العربية . لكن بعضهم فقط استطاع التعبير عن ذلك عمليا وتقديمه الى الجمهور بقوة وعمق . وتمكن هذا البعض بقيادة ميشال عفلق وصلاح الدين البيطار من شق طريق جديدة في السياسة . وما ذلك الا لان الناس ، لا سيما الجيل الطالع منهم ، كـــانوا على استعداد عقلي وعاطفي لنبذ القادة القدماء الذين اذاقوهم مرارة الفشـــل .

ولد ميشال عفلق بدمشق في ١٩١٢ لاب ينتمي الى طائفة الروم الاورثوذكس ويعمل في تجارة الحبوب . وولد البيطار ايضا بدمشـــق في ١٩١١ لعائلة مسلمة محافظـــة . ودرس كلاهما في المدارس الحكومية ودخلا في ١٩٢٨ جامعة باريس . فدرس عفلق التاريخ والفلسفة بينما درس البيطار العلوم الطبيعية . ولما عادا الى دمشـــق في ١٩٣٢ أشتغلا في التعليـــم بالمدارس الثانوية . وغالبا ما كانا يجتمعان لبحث قضايا الساعة . وفي اثناء وجودهما في باريس دعاهما الشيوعيون الى حضور اجتماعات حزبيـــة ، فتعلما اول درس في الانضباط الحزبي الشيوعي . وقد افادتهما هذه التجربة في انشاء حزب البعث فيما بعد . لكن عفلق تعمق في دراسة الشيوعية وبحث مع البيطار أمور القومية العربيـــة في

ضوء قراراته هذه . فتوصـــلا الى الاقتناع بأن الماركسيـــة غير قادرة على حل جميع مشاكل القومية العربية . وبعد عودتهما الى بلدهمـــا اكتشفا استعداد الزعماء الشيوعيين الســـوريين لتقديم الاهداف العالمية على الاهداف القومية ، فازدادت مخاوفهما من الشيوعية . كما خاب املهما ، كسواهما من ابناء جيلهما ، في القـــادة القدماء لانهم كانوا يضعون مصالحهم الشخصيـــة فوق المصلحة القومية . يضـــاف الى ذلك ان هؤلاء ، ما ان تسلموا السلطة من الفرنسيين حتى أخذوا يسيئون التصرف ويحتقرون المؤسسات الديمقراطية .

واستقال عفلق والبيطار من سلك التعليـــم في ١٩٤٠ لكي يدخـــلا ميدان السياسة . وكان لارائهما الجـــديدة اثر في الجيل الطالع ، وخصوصا موقفهما الاخلاقي وزهدهما بالرفاهية المادية. ولم يتميز عفلق والبيطار بموهبة الخطابة الشعبية ، الا انهمـــا تمكنا من الهام الطلاب والشباب . وكان لعفلق تأثير كبـــير على هؤلاء ، رغم اسهـــابه في الحديث وغموضه بحســـب المقاييس الغربية . وكانت هذه المزايا ، بالاضافة الى اســـلوبه الادبي الانيق ، مصدر قوته وعمق تأثيره . وقد عرف كمفكر وكـــاتب عربي ، قبل ان يصبح فيلسوف البعث بزمن غير قصير [٣].

وفي ١٩٤٣ ، قـــام عفلق بمهاجمة الماركسية والمادية وشدد على القيم الروحية والحضارية للقومية العربية . غير ان البعث ظل حركة فكرية حتى ١٩٤٦ ، حين أصبح حزبا سياسيا مرخصا به . وفي ١٩٤٧ ، تبنى المؤتمر القومي الاول للحـــزب المبادىء الاساســـية والبرنامج السياسي وميثـــاق الحزب [٤] . ثم بدأ البعث في ١٩٥٠ يلعب دورا هاما في السياسة ، فتبنى اسم «حزب البعث العربي الاشتراكي» بعد انضمـــام حزب اكرم الحوراني ، العربي الاشتراكي ، اليه في ١٩٥٤ . وكان البعث قد انشـــأ في هذه الاثناء عددا من الفروع في بعض الدول العربية ، كالاردن في ١٩٤٨ بقيـــادة منيف الرزاز ، والعراق في ١٩٥٢ بقيـــادة فؤاد

الركابي ، ولبنان بقيادة جبران مجدلاني . ثم انشاء فروعا أخرى أقل أهمية في الجزيرة العربية ووادي النيل وشمالي افريقيا [٥] . ورغم ان مبادىء البعث كانت من بنات أفكار عفلق ، الا انها تطورت تدريجا ، وبعد دراسة دقيقة ، في المؤتمرات السنوية التي كان يعقدها الحزب . اذ ان عفلق لم يكتب بعد كتابا متماسكا يشرح فيه فكره السياسي والاجتماعي ، بل ظل هنا وهناك في خطبه ومحاضراته [٦] . لكن أعضاء آخرين ، كالرزاز ، ساهموا حديثا في عدد من الدراسات [٧] .

وقد جاءت عقيدة البعث خليطا من الافكار والمثل المستمدة في جزء منها من الحضارة العربية ، وفي جزئها الاخر من الفكر الغربي . وانطلقت محتوياتها من الخبرة العربية المعاصرة ومن الحاجات العربية الآنية ومن التطلعات العربية نحو تكوين دولة حديثة واحتلال مركز محترم في الاسرة الدولية . ورغم ان البعث في أساسه حزب قومي عربي ينادي بافكار مألوفة لدى أحزاب قومية أخرى ، الا ان بعض مطامحه العليا تختلف تماما عن مطامح الاحزاب الاخرى [٨] . فهو يذهب في دمج الاشتراكية بالقومية العربية الى أبعد من سواه ، دون ان يربط بشكل واضح بين فكرتي « الاشتراكية » و « القومية » . والمعروف ان عفلق حمل لواء الاشتراكية فترة طويلة ، حتى ليقال انه كان ماركسيا . لكنه بعد ان اكتشف بعض نقاط الضعف في الماركسية استنتج أن الاشتراكية بخلاف الماركسية تفي بحاجات المجتمع العربي . وقد ايده في ذلك قادة آخرون .

ولم ينظر عفلق الى الاشتراكية على انها نظام اقتصادي فقط ، بل أعتبرها أهم من ذلك ، اي مجموعة من القيم التي تهدف الى تحقيق كرامة الانسان عن طريق مشاركته في نشاطات المجتمع وتأمين حد ادنى لمعيشته . وهذه الاشتراكية تقوم على فكرة العدالة والتعاون بين الافراد ، لا على الصراع الطبقي أو الرفاهية الطبقية . فالحرب في رأيه يجب ان تشن على الفقر

والمرض والجهل والمنافع القائمة والمكتسبة . ثم ان هذه الاشتراكية عربية لانها تناسب المجتمع العربي ، ولانها السبيل الى تحقيق الاهداف القومية عن طريق تحرير الفرد من أنياب الحرمان ، ومنعها الاستغلال ، وتأمينها حدا أدنى للمعيشة ، وازالتها العقبات امام نمو القدرات الفردية ، وتحقيقها تطلعات الامة العربية وحسها بالرسالة التي تحملها . ورأى عفلق ان الدولة التي تمثل ارادة الشعب ، بمن فيه من فقراء وعمال وفلاحين ومثقفين وكل العناصر المتنورة في المجتمع ، هي تلك التي تتبنى هذا النوع من الاشتراكية . كما رأى ان تحقيق الاشتراكية يتم بايجاد برنامج تؤيده المؤسسات الشعبية كنقابات العمال ، والاحزاب السياسية ، والمؤسسات المهنية . ومن الواضح ان هذا النوع من الاشتراكية يختلف عن الاشتراكية الاوروبية والشيوعية ، لانه ليس النتيجة الحتمية للصراع الطبقي ، بل نتيجة التعاون بين الطبقات . وهو غير مرتبط على اي نحو بأية حركة عالمية ، كما انه لا ينكر الحرية الفردية او الملكية الخاصة . وباختصار فانه نوع من الاشتراكية يلائم حاجات المجتمع العربي [٩] .

ويقول البعث بأن الانحلال السائد هو أهم مظهر من مظاهر المجتمع العربي اليوم ، وبأن أسباب هذا الانحلال لا تقتصر على عوامل خارجية او على التنظيم الداخلي ، بل تتعدى ذلك الى ضعف العرب كأفراد . فالانحلال قد اخترق صميم الفرد العربي وترك اثره في مناقبه الاجتماعية ، وفي تفكيره ، وفي آرائه ، وفي مواقفه من المجتمع . وحل هذه المشكلة يتطلب تغييرا ثوريا ، اي تحولا تاما يتناول قيم العربي الروحية والاجتماعية وموقفه من الحياة ، فضلا عن تغيير مؤسسات المجتمع العربي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية . وبذلك يصبح في الامكان اقامة مجتمع عربي ديمقراطي اشتراكي بالوسائل الثورية ، تكون حكومته الحرة ممثلة لارادة الشعب [١٠] .

وترتبط دعوة البعث الى الحرية بدعوته الى وحدة عربية

شاملة . وهذه الدعوة الى الوحدة تتجاوز المطالبة بوحدة سياسية الى اقامة دولة عربية واحدة على أساس القومية العربية ، هدفها تحقيق الحرية والديمقراطية والاشتراكية. فالوحدة العربية تزود الامة العربية باطار لتحقيق ارادتها الحرة ومتابعة تقدمها . ولا يمكن الحصول على الحرية ، سواء كانت فردية أو قومية ، قبل تحقيق الوحدة العربية ، لانه ليس بامكان كل قطر ان يواجه بمفرده الضغط الاجنبي . اما اذا اتحدت جميع الاقطار العربية ، فيتولد منها قوة تستطيع ان تحقق ذلك (١١) .

وقد تجسدت هذه الآراء والمطامح العليا في دستور البعث وانظمته الداخلية ، وفي النشرات التي وزعها الاعضاء والمؤيدون. الا ان الدستور روجع عدة مرات منذ المؤتمر الاول في ١٩٤٧ ، بقصد ادخال الوسائل الحديثة لتطبيق البرنامج السياسي . على ان المبادىء الاساسية لم يمسها اي تغيير (١٢) .

ويعرف دستور البعث الوطن العربي بانه يضم كل الدول العربية من الاطلسي الى الخليج العربي ، ومن تركيا وجبال طوروس الى البحر العربي وصحراء افريقيا الكبرى . والحزب ، في سعيه الى تحقيق أهدافه ، لا يهتم بالسياسة القطرية الا من وجهة نظر المصالح العربية العامة ، وذلك رغم وجود مركز قيادته في دمشق ، ورغم انشاء فروع له في العواصم العربية الاخرى . ثم ان الديمقراطية البرلمانية القائمة على مبدأ التمثيل الشعبي سوف تكون النظام الدستوري للوطن العربي .

وينص الدستور على ان السياسة العربية الخارجية سوف تهدف الى اعطاء صورة حقيقية عن ارادة العرب في العيش كرجال أحرار وعن رغبتهم الصادقة في ان تتمتع جميع الامم بالحرية . كما ينص على أن تكون السيادة العربية كاملة ، فلا تنتهكها أية دولة اجنبية . وهذا يعني الغاء جميع المعاهدات والاتفاقات والارتباطات التي تنتقص من سيادة الغرب الكاملة . وينص الدستور أيضا على ان مبادىء الحزب الاجتماعية والاقتصادية

سوف تتجسد في برامج شاملة تعد على ضوء التجارب العربية الحديثة وتخضع لاشراف الدولة المباشر ، وعلى ان سياسة الحزب التربوية تهدف الى خلق جيل عربي جديد يؤمن بوحدة الامة العربية ورسالتها الخالدة ويأخذ بالتفكير العلمي ويتحرر من التقاليد الرجعية ويتحلى بالتفاؤل والروح النضالية والتكاتف القومي بين جميع المواطنين من اجل تحقيق الثورة العربية الشاملة وخدمة التقدم الانساني . اما الدولة ، فتلتزم بتحقيق هذه الاهداف عن طريق مراقبة معاهدة التربية والتعليم (١٣) .

وتقوم فروع البعث في كل بلد عربي ببلوغ غايات الحزب طبقا لاوضاع ذلك القطر الداخلية . فتتولى قيادة قطرية سلطة الحزب التنفيذية في القطر ، ويجتمع مؤتمر قطري كل عام لبحث السياسة الحزبية والموافقة عليها . كما ان القيادة القومية المؤلفة من ممثلي مختلف الاقطار تمارس السلطات التنفيذية للحزب . ويعقد كل عام مؤتمر قومي يحضره ممثلون حزبيون معتمدون عن كل قطر ، فيضعون السياسة العامة للحزب . وتصدر قرارات الحزب وتعليماته عن القيادات القومية والقطرية . ويجري تعميم هذه القرارات والتعليمات على الاعضاء في الحزب ، سواء كانت سرية أو علنية (١٤) .

البعث والقيادة الناصرية

رغم الاعجاب والحماسة اللذين أثارهما البعث بين الشبان، فقد فشل في توفير قيادة فعالة وفي كسب دعم الجمهور . كما ان الصراع على السلطة بين الاحزاب السورية ، وخاصة بين البعث والحزب الشيوعي ، أحتدم الى درجة جعلت البعث يخشى ان يستأثر الشيوعيون بالسلطة . وكان القادة الوطنيون الكهول يتصارعون أيضا مع القادة الشباب ويخشون ان تفلت السلطة من ايديهم . فما أن أبدى عبد الناصر أستعداده لقبول مبدأ الوحدة العربية وزعامة الدول العربية ، وذلك بعد أزمة السويس التي حظيت مصر فيها بدعم كل الدول العربية ، حتى أغتنم القادة

السوريون هذه الفرصة ودعوا الى أتحاد فوري مع مصر تحت قيادة عبد الناصر ، آخذين بالاعتبار احتمال معارضة الشيوعيين . وقام قادة البعث ، وهم الذين تحتل الوحدة مركز الصدارة عندهم، بحمل لواء الاتحاد مع مصر ، معلنين استعدادهم لقبول قيادة عبد الناصر . ولم يكن باستطاعة عبد الناصر الذي دعا شخصيا الى الوحدة ان يرفض هذه المسؤولية . لكن دوافع البعث لم تكن خالية من الطموح السياسي . وكون الدعوة الى الوحدة اعتمدت الى حد كبير على زعامة عبد الناصر وشخصيته ، رأى قادة البعث ان الوحدة مع القيادة الناصرية ستفيد كلا الطرفين . فهي ستفتح أبواب مصر في وجه البعث ، كما أن قوة عبد الناصر ستزداد بالدعم البعثي .

الا ان عبد الناصر لم يكن يهتم بالبعث كحزب سياسي ، رغم موافقته الضمنية على مبادئه . لذلك اقترح بعد الوحدة ان تحل جميع الاحزاب ، بما فيها حزب البعث نفسه . ثم انه لم يظهر اية نية في السماح لقادة البعث بمتابعة نشاطهم ، مع ان اثنين منهم كانا أعضاء في وزارته . وبدا واضحا ان عبد الناصر غير راغب في اعتناق اية عقيدة ، وانه يفضل اجراء اصلاحات على أساس مبادىء اختبارية ، لا على اساس افتراضات ونظريات مجردة . وكان قادة البعث من جهة اخرى ، وخاصة عفلق الذي تميز بأفكاره المجردة ، يعون غموض مبادئهم ويأملون ان يعطي عبد الناصر مضامين عملية لها بواسطة جهازه الحكومي . واذ كانت نظرة كل من عبد الناصر والبعث على طرفي نقيض دب الخلاف بينهما ، مما ادى بالبعث الى تأييد انفصال سوريا عن مصر في ١٩٦١ .

على ان نكسة الانفصال — كما دعاها عبد الناصر — أتاحت للبعث ولعبد الناصر فرصة مراجعة اهدافهما ووسائلهما . وهذه بادرة سليمة ، سواء من حيث التغلب على عقبات فكرية او من حيث تجميع الجهد لاعمال جديدة . وهكذا تعلم عبد الناصر من

تجربة الانفصال درسا حمله على ان يعلن ان اي بلد عربي يرغب في الوحدة مع مصر يجب عليه اولا ان يتبنى الاشتراكية العربية .

أما قادة البعث ، فقد اعادوا بعد اجتماعات قطرية وقومية عديدة تأكيد ايمانهم بالوحدة العربية ، لكنهم بدأوا يضعون مبادىء جديدة . فأعلنوا ، مثلا ، ان خلافاتهم مع عبد الناصر نشأت عن اصرارهم على تطبيق الاساليب الديمقراطية وعلى اعتماد القيادة الجماعية بدلا من الحكم الفردي . وكان البعثيون قبل الوحدة السورية — المصرية يتكلمون بكثرة على الديمقراطية والاشتراكية، لكن أولوية احداهما على الاخرى لم تكن واضحة . ذلك لان عفلق غالبا ما اشار الى ان جميع المبادىء الاساسية يجب ان تتحقق معا . لكن قبول البعث بالوحدة مع مصر دل على استعداده لتفضيل الاشتراكية والوحدة العربية على الديمقراطية . ثم اخذ البعثيون في ضوء تجربة الوحدة القصيرة يشددون على القيادة الجماعية كخطوة ضرورية نحو نظام ديمقراطي حقيقي . لذلك عندما تجددت فرصة اعادة الوحدة بين سوريا ومصر في ١٩٦٣ ، تحطمت هذه المرة على صخرة القيادة الجماعية . ذلك لان عبد الناصر لم يكن على استعداد لاقتسام السلطة مع قادة البعث.

وليس هذا كل شيء . فقد بدأ قادة البعث بمراجعة موقفهم على الصعيد القطري ، وبأعادة النظر في الخلافات العقائدية والصراعات المنهجية مع الفئات المنافسة لهم ، محاولين توطيد زعامتهم في سوريا . وادى هذا الصراع الداخلي الى تدخل ضباط الجيش ، فاستولوا على السلطة في العراق وسوريا في كانون الثاني وآذار ١٩٦٣ واخذوا يفرضون افكارهم واساليبهم على قيادة البعث . ولم تنفع نداءات القيادات القومية والقطرية لبحث الوضع ، كما لم يفد تدخل عفلق والبيطار في حل الخلافات بين القادة السياسيين لانعكاسها في الجيش . فكان كل جناح عسكري يهدف الى اسقاط الجناح الآخر ، محاولا فرض نظريته في عقيدة البعث . ونجم من

ذلك ان البعث لم يبق حزبا واحدا ، بل اصبح شيعا تدعى كل منها تمثيل مطالب الامة العربية المنقسمة على نفسها .

الاشتراكية الناصرية

اما الاشتراكية الناصرية فهي ، بعكس الاشتراكية البعثية ، برنامج اصلاحي مستمد من تجربة مصر مع مشاكلها الاجتماعية والاقتصادية ، لا من نظريات ومبادىء مجردة . وقد اتخذ عبد الناصر قبل الوحدة السورية ــ المصرية بعض الاجراءات الاجتماعية ، كقانون الاصلاح الزراعي . لكن انجازات الثورة المصرية الاساسية كانت سياسية ، كاعادة تنظيم الادارة السياسية والتخلص من النفوذ الاجنبي واعادة تنظيم الجيش . ولا يقل اهمية عن ذلك تبني عبد الناصر الوحدة العربية كوسيلة لتأكيد الزعامة العربية واتخاذه الحياد الايجابي كمبدأ للسياسة الخارجية . ثم قادته تجربة الوحدة مع سوريا الى الاستنتاج ان على كل بلد ان يحقق الثورة الاجتماعية حتى يصبح في الامكان تحقيق الوحدة بين البلدان العربية . وبذلك اعتبر ان للاشتراكية العربية اولوية على القومية العربية ، وانها تمثل الشكل النهائي للنظام المصري [١٥] .

وكان عبد الناصر مدركا تمام الادراك شدة الحاجة الى الاصلاح الاجتماعي . ولذلك اصر دائما على ضرورة قيام « ثورتين » : الاولى « سياسة تستعيد فيها الامة حقها في الحكم الذاتي » ، والثانية « اجتماعية تتصارع فيها طبقات المجتمع الى ان تتحقق العدالة للجميع وتستقر الاوضاع » [١٦] . غير ان طبيعة هذه « الثورة الاجتماعية » كانت غامضة ولم تتبلور افكار عبد الناصر في شأنها . وقد اتصل عبد الناصر بقادة الاحزاب واطلع على مختلف الآراء السياسية بهدف الاستفادة منهم ، لكنه لم يجد عندهم ما ينير طريقه . ولم يكن ذلك عائدا الى افتقار هؤلاء القادة الى « الافكار » او « النظريات » ، وانما الى ان عبد الناصر نفسه لم يكن مهتما بالنظريات . فهو كرجل عملي

يعتمد دائما على قاعدة « التجربة والخطأ » ــ كما وصف نفسه ــ لم يكن يقبل باعتماد اية نظرية مجردة جاهزة ، بل آثر اتخاذ اجراءات اصلاحية محددة في ضوء التجربة والاختبار . وكان هذا الاتجاه العملي هو الذي جعله يعمد في البداية الى تحديد المبادرة التجارية الحرة بدلا من الغائها . لكن وضع قيود على المبادرة التجارية الحرة في بلد يحتاج الى رأسمال هائل والى نمو سريع في الانتاج يدفع برأس المال الى مغادرة البلد ، مما يجبر الحكومة على تشديد الاجراءات الرامية الى الحؤول دون ذلك . وفي ذلك قال عبد الناصر في ١٩٥٧ : « بدانا نتكلم على الاشتراكية ، وندعو للاشتراكية ، ونرفع شعار اقامة مجتمع اشتراكي ديمقراطي تعاوني » [١٧] ثم صدرت قرارات اشتراكية في مصر وسوريا في ١٩٦١ . الا ان انسحاب سوريا من الوحدة دفع بعبد الناصر الى تطبيق هذه القرارات بشكل اكثر دقة في بلاده ، محاولا ان يظهر ما تستطيع الاشتراكية ان تحققه في بلد عربي واحد . وهكذا توجب النظر الى مجموعة المبادىء التي تضمنها برنامج مصر الاشتراكي على انها نتيجة التجربة ، لا التنظير المجرد [١٨] .

وكانت مصاعب مصر الاقتصادية الملحة هي الدافع الاساسي لتبنيها الاشتراكية . فمن الطبيعي ان يشعر قادة اي بلد يواجه مشكلة تزايد السكان السريع بالحاجة القصوى الى تطوير الاقتصاد لمواجهة هذه المشكلة وغيرها من المشاكل . وبعد ان حققت مصر بعض النجاح في الاصلاح الزراعي وفي التصنيع ، انتقلت على نحو منطقي الى تجربة الاشتراكية . الا ان الجمهور أبدى تحفظات معينة على الاشتراكية ، فبرر القادة المصريون اعتمادها باللجوء الى الضرورات الاجتماعية والسياسية . من ذلك ان مصر بلد « متأخر » مرتبط ارتباطا شديدا بالاقتصاد العربي ، وان اقتصاد مصر الذي وجهه النفوذ الاجنبي لتزويد الصناعة الغربية بالمواد الاولية اقتصاد زراعي يعتمد كليا على الاسواق الرأسمالية ، بحيث تبقى نسبة الزيادة في الدخل القومي

نسبة محدودة . فكان لهذا نتائج اجتماعية ، اذ اصبح بنيان مصر الاجتماعي جامدا كل الجمود ومركبا من نقيضين : الفلاحين الفقراء ، والملاكين الاثرياء . اما الطبقة الوسطى الناشئة ، فقد اثرت على حساب الطبقات الفقيرة . وهكذا اتسعت الهوة بين الفقير والغني ، مما ادى الى توتر وقلق اجتماعيين .

وحاولت الثورة المصرية اصلاح هذه الحال باعادة توزيع الاراضي الزراعية على الفلاحين ، وبتحريرهم من ارتباطهم بالملاكين الكبار ، وبزيادة الانتاج الزراعي . لكن تحرير الفلاحين لم يؤد الى زيادة فورية في الانتاج ، بل ادى في البداية الى حصول نقص أساسي فيه . واستعجل الخبراء تصنيع البلاد لزيادة الدخل القومي دون التخلي عن الاصلاح الزراعي ، فقام عدد من مصانع الفولاذ الثقيل والحديد وسواها في وقت قصير نسبيا . على ان التصنيع ، كما ثبت ، امر باهظ التكاليف كالاصلاح الزراعي . ذلك ان معظم السلع المنتجة يمكن شراؤها بثمن اقل في الاسواق الاجنبية ، هذا مع العلم ان المصانع المستحدثة أوجدت عملا لعدد متزايد من العمال المصريين .

ومع ان هذه الاصلاحات لم تكن بمستوى توقعات الزعماء المصريين ، غير انها كانت الخطوة المنطقية التي يجب ان تلي الغاء المبادرة التجارية الحرة وتطبيق النظام الاشتراكي . ولم يعدم الزعماء المصريون ايجاد الحجج الاقتصادية والاجتماعية ، بل السياسية ايضا ، لتبرير سياستهم الاقتصادية الجديدة . واذا كانت المصالح الخاصة في سوريا قد ساعدت على انفصالها عن مصر في ١٩٦١ ، فلماذا لا يبحث أصحاب الملكيات الخاصة في مصر عن الخلاص بالطرق غير الشرعية ؟ وهكذا تراءى ان القطاع الخاص هو العدو الاول لقيادة عبد الناصر الثورية وان عبد الناصر قرر سحق هذا القطاع سحقا نهائيا . أضف الى ذلك أن أحوال العمال والفلاحين لم تتحسن ، رغم التصنيع والاصلاح الزراعي ، مما اثار سخط الشعب وقلق عبد الناصر . فما كان من عبد الناصر

الا ان القى تبعة ذلك كله على القطاع الخاص وأعلن ان عملية التحول من الراسمالية الى الاشتراكية أمر ضروري — لا بل حتمي — لحل المشاكل الاقتصادية المحلية .

فما هي العناصر الاساسية للاشتراكية الناصرية ؟ المبدأ الاساسي هو ان الدولة لا الفرد هي التي تقرر ما ينتجه المجتمع الاشتراكي من السلع كمية ونوعا . ولما كانت الدولة هي التي تسيطر على الانتاج كله ، مع ترك قطاع خاص صغير نسبيا للمشاريع الحرة ، فعلى الملكية الخاصة ان تخضع للملكية العامة . اما الهدف من الملكية العامة لوسائل الانتاج ، فهو الغاء الربح الفردي كعامل نهائي يقرر عملية الانتاج واعطاء الاولوية لحاجات المجتمع الاجتماعية والاقتصادية . وتسعى الدولة الى وضع الخطة الاقتصادية بناء على نصيحة الخبراء .

وتتجلى المظاهر الاجتماعية لاشتراكية عبد الناصر في طريقة توزيع السلع والخدمات على أسس متساوية . فالدولة هي التي تقرر التوزيع العادل على اساس خير المجتمع ككل ، لا على اساس خير الفرد . وفي ظل هذا النظام لا يمكن لاحد استغلال الآخر ، لان وسائل الانتاج في القطاعين الخاص والعام هي تحت اشراف الدولة . والواضح ان هذا النظام مستمد من بعض التجارب الاوروبية الاشتراكية ، الا ان الخبراء المصريين حاولوا وضع تفاصيله على أساس تجارب مصر وحاجاتها الملحة [١٩] .

وحددت ملكية الارض ، طبقا لقانون الاصلاح الزراعي المعدل ، بمئة فدان كحد أعلى اي نصف المساحة التي حددها قانون ١٩٥٣ ، وذلك بهدف تصفية الاقطاع الذي استمر رغم الاصلاحات الزراعية السابقة . ومعنى ذلك ان الارض التي اخذت من مالكيها القدامى اعيد توزيعها ، وان رأس المال المتزايد في يد الدولة سوف يشغل لاستصلاح اراضي جديدة (مثلا، سد اسوان ومشاريع الوادي الجديد الخ ..) . ثم انشأت الجمعيات التعاونية لتأمين العدالة ولتنظيم علاقة الفلاح بالمنتج والمستهلك ،

كما اقامت الدولة جهاز رقابة لتوفير الارشاد ولتأمين اكبر ربح ممكن من الانتاج الزراعي .

وفي ظل هذا النظام يعمل القطاعان العام والخاص لمنفعة المجتمع ككل . ويضم القطاع العام الصناعات المؤممة ، فضلا عن الصناعات الجديدة التي ستقيمها الدولة . وهو يضم ايضا قطاع البيع بالجملة وبعض المرافق العامة (البنوك ، وتجارة الاستيراد والتصدير ، وشركات التأمين الخ .) التي تصيب الجمهور كله . اما المصالح الاقتصادية الاخرى ، فتقع على انواعها ضمن القطاع الخاص . وتنظم الدولة العلاقات بين الموظفين في كلا القطاعين . ولتأمين العدالة يشترك العمال في مجالس ادارة الشركات ويعطون حصة من الارباح . وتحدد القوانين التي تنظم شؤون العمال الحد الادنى للاجور وساعات العمل . ويطبق قانون الضريبة التصاعدية على مداخيل الافراد في القطاعين الخاص والعام ، من اجل تقليل الفروق بين المداخيل .

ومن مزايا هذا النظام محافظته على التوازن بين المصالح الخاصة والعامة . فالفرد في ظل النظام الاقتصادي الحر يتمتع بالحرية الكاملة التي غالبا ما توقع الضرر بالصالح العام . وفي ظل النظام الشيوعي القائم على توزيع الدخل القومي على أساس الحاجة ، فان المصلحة الفردية تخضع للمصلحة العامة ، مع التجاهل التام لمصالح الافراد . اما اشتراكية عبد الناصر العربية ، فانها تهتم بالخير العام دون ان تخضع المصالح العامة للمصالح الخاصة ، وتفسح المجال للمبادرة التجارية الحرة امام القطاع الخاص . واذا ما ظهر اي تناقض أو صراع بين القطاعين ، فالغلبة تكون دائما للقطاع العام .

ويمكن تمييز اشتراكية عبد الناصر عن الانواع الاخرى من النظم الجماعية بفهم موقفها من الملكية الخاصة . فبينما تلغي الشيوعية الملكية الخاصة تماما ، وتلغي الاشتراكية ملكية رأس المال فقط ، فان الاشتراكية العربية تسمح بتوظيف رأسمال

محدود وتعترف بالملكية الخاصة . وهذا النظام في رأي المفكرين الاشتراكيين العرب يحقق قدرا من العدالة الاجتماعية لا يحققه أي نظام آخر . ففي النظام الرأسمالي يكافأ الفرد بناء على قانون العرض والطلب الرأسمالي ، وفي النظام الشيوعي بناء على الحاجة الفردية . اما في ظل الاشتراكية العربية ، فالمكافأة تقررها الدولة بناء على تعويض عادل قابل للتغيير بتغير الظروف والاحوال .

ثم ان الاشتراكية الناصرية ، كالاشتراكية البعثية ، تحاول ان تقلل من شأن الفروق بين الطبقات في سبيل نشوء المجتمع اللاطبقي . وهي ، اذ تقبل بوجود الطبقات كحقيقة اجتماعية ، لا تعتبر أن من الضرورة ان تتصارع فيما بينها كما يقول الماركسيون . وحيث ان الطبقات نتاج العوامل الاجتماعية — الاقتصادية ، تسعى الاشتراكية العربية الى تجنب الصراع الاجتماعي بتقليل الفارق في الدخل الفردي وبالغاء الامتيازات والفوارق الاجتماعية ، وذلك بالقضاء على لاستغلال وتوفير الخدمات الاجتماعية والفرص الثقافية للجميع .

وعندما سئل عبد الناصر عما اذا كانت الاشتراكية العربية سوف تنفذ بالطرق الديمقراطية ، قال ان الديمقراطية هي الهدف النهائي للاشتراكية . على ان تنفيذ الديمقراطية قبل تصفية العناصر الاقطاعية والرجعية يجعل ذوي المصالح الخاصة اول المستفيدين ، فلا تدوم الديمقراطية طويلا . وأصر عبد الناصر على ان الاشتراكية أهم من الديمقراطية ، وهو لذلك منحها منتهى جهده (٢٠) .

وهكذا يتراءى ان عبد الناصر والبعث متفقان على مرحلة انتقالية ثورية قبل اقامة الديمقراطية ، لكن الضعف الاساسي في هذا الرأي هو المدة التي تستغرقها هذه المرحلة . فقد تستمر الى ما لا نهاية ، ما دامت كل مرحلة انتقالية تقود الى مرحلة انتقالية أخرى لها اهداف جديدة بفعل التحول الاجتماعي المستمر . وهكذا تصبح الديمقراطية كالسراب — مثالا أعلى لا يمكن

الوصول اليه — بدل ان تكون هدفا واقعيا يمكن تحقيقه .

وتشـــدد الاشتراكية الناصرية على عدالـــة التوزيع وعلى القاعدة الاقتصادية للمجتمـــع ، بعكس الاشتراكية البعثية التي تؤكد القيم الحضارية والروحية . فهدف عبد الناصر هو تحقيق دولة الرفاهية . لكن هذه الدولة تهتم قبل كل شيء بخير العمال والفلاحين ، وبذلك يتحقق مبدأ العدالة في التوزيع على حساب الطبقات الاخرى . فالاصلاح الاجتماعي في دولة يبلغ معدل زيادة سكـــانها سنويا ٢،٨ ٪ ، اي اكثـــر من ٧٥٠،٠٠٠ شخص ، يتطلب اما اللجوء بشدة الى تحديد النسل ، او الى زيادة دخل الفرد زيـــادة سريعة [٢١] . لكن التشـــديد على توزيع الدخل توزيعا عادلا لا يؤدي بالضرورة الى زيادة كافية في الانتاج ، اذا ما انتزعـــت ملكية وسائل الانتاج من مالكيها اصحـــاب الخبرة وسلمت لموظفي الدولة الذين غالبا ما يكونون اقل منهم خبرة في ذلك ، ناهيك بان الدخـــل القومي يستنفده الانفاق الضخم على الســـلاح والتسليح . وهو انفاق كـــان يستهدف تحقيق بعض مطامح عبد الناصر القومية في الوحدة العربية ودعم الحركـــات الثوريـــة في الدول العربية الاخرى ، والمشـــاركة في النشاطات الافرو — آسيوية ، بالاضافة الى حماية مصر من عدوان اسرائيل المتكرر . ورغم ضرورة الاستعداد الحربي ، فان هذا الاستعداد من شأنه تحويل نسبة كبيرة من الدخل السنوي الى التســـلح والخدمات العسكرية [٢٢] . وهكذا اعاقت زيادة السكان ، من جانب ، وسباق التسلح مع اسرائيل من الجانب الاخر ، مشاريع الاصلاح الاقتصادية التي وضعها عبد الناصر .

الاشتراكية الرشـــيدة

منذ ان اعلن عبد الناصر أولوية الاشتراكية العربيـــة ، بدأ الزعمـــاء السوريون والعراقيون الوحدويون يدعـــون الى تبني الاشتراكية العربية كخطوة نحو الوحدة العربية التامة . وعندما وصل البعث الى السلطة في سوريا والعراق في ١٩٦٣ ، أخبرت

الحكومتان السورية والعراقية عبد الناصر باستعدادهما للانضمام الى الجمهورية العربية المتحدة . وبدت هذه الخطوة طبيعية لان الاشتراكية العربية كانت فكرة رئيسية في برنـــامج البعث . لكن المفاوضات من اجل الوحدة فشلت . ذلك لان عبد الناصر لم يكن مستعدا لاقتسام السلطة مع البعث ، كما ان سوريا او العراق لم يكونا على اســـتعـــداد لقبول شروط عبد الناصر لاخراج هذه الوحدة الى حيز الوجود .

وبعد سقوط البعث في العراق في تشرين الثاني ١٩٦٣ ، ضغطـــت العناصر التي تؤيد الوحـــدة العربية والتـــي تعرف « بالناصريين » من أجل التفاوض مع مصر . فتم توقيع اتفـــاق بين البلدين ينص على اتخاذ اجراءات تحضيرية للوحدة . ثم اقيم جهاز الوحدة واتخذت خطوات نحو اعداد العراق للوحدة النهائية، اهمها تبني بعض الاجراءات الاشتراكية . ورغم وجود معارضة قوية للاشتراكية في العراق ، فقد صدرت قرارات تأميم البنوك والصناعات في ١٩٦٤ ، لمناسبة ذكرى ثورة تموز ١٩٥٨ [٢٣] .

وكان من نتائج التأميم الفورية هروب راس المال وانخفاض ملحوظ في الانتاج ، مما فرض استيراد عدد متزايد من السلع . وكان العراق ، وهو بلد ذو كثافة سكانية قليلة ، بدأ ببناء صناعة بسيطة . ولما كان معظم موارده لم تستغل بعد ، فقد كان هناك شـــعور قوي بأن الاقتصاد الحر سوف يطوره بأسرع مما تفعله الاشتراكية . ولم تكن الفئات الدينية مرتاحة الى الاشتراكية ، لاعتقادها ان الاسلام بقيمه الروحية والمادية مناف لها . وادت هذه الاسباب وأسباب اخرى ذات طابع داخلي — لا عقائدي — الى سقوط الناصريين . فتألفت في ١٩٦٥ حكومة جديدة يرأسها مدني ، هو عبد الرحمن البزاز .

كان البزاز معروفا في الاوساط الوطنية بانه المفكر الـــذي عرض الاسس الاسلاميـــة للقومية العربية وحاول ادخـــال القيم الدينية والاخلاقية اليها [٢٤] . وكان لا بد من ان يتأثر البـــزاز

بدعوة عبد الناصر الى الاشتراكية العربية ، خصوصا عندما أقام في القاهرة منفيا بين ١٩٥٩ و ١٩٦٣ . لكن تجاربه في مصر جعلته لا يقبل سوى الاراء الاشتراكية المعتدلة التي لا تتعارض مع التعاليم الاسلامية . وأصر البزاز في مناسبات عديدة على أن آراءه الاشتراكية مستمدة من المفكرين الاشتراكيين المسلمين لا الاوروبيين ، مع انه كان مطلعا على الكتابات الاشتراكية الاوروبية التي أستمد منها بعض آرائه . ثم اقتنع بعد وصوله الى الحكم بان الاشتراكيين العراقيين « الناصريين » اتخذوا أجراءات أضرت بالاوضاع الداخلية في العراق ، وبأن المصلحة تدعو الى تعديل هذه الاجراءات ، فأعلن انه يفضل الاشتراكية « الرشيدة » على أشتراكية عبد الناصر « العربية » . فالاشتراكية الرشيدة هذه هي نوع من الاشتراكية العربية يلائم العراق ويسعى الى رفع مستوى المعيشة بزيادة الانتاج وتوزيع الثروة الوطنية توزيعا عادلا دون الغاء المبادرة التجارية الحرة . واعلن أيضا أن تأميم البنوك والصناعات الكبرى ضروري لتعزيز القطاع العام ، اما القطاع الخاص فلن يمس ابدا . وقال انه يشجع القطاع الخاص على المشاركة في التنمية الاقتصادية وعلى اقامة مصانع وشركات جديدة ، كما انه يرى وجوب تنمية رأس المال الخاص اذا ما دعت الضرورة . ودعا البزاز الى انشاء « قطاع مشترك » ثالث يربط القطاعين العام والخاص ويجمع الاستثمار العام والخاص ، مع اعطاء ضمانات كافية لتأمين رأس المال المستثمر في هذا القطاع الثالث . ثم انه حث على تشجيع رأس المال الاجنبي على المشاركة في القطاع المشترك . وهكذا كانت اشتراكية البزاز « الرشيدة » قطاعات ثلاثة تجمع الاشتراكية والمبادرة الحرة والسعي الى استغلال موارد العراق الطبيعية أستغلالا يضمن فائدة كبرى للشعب .

فالاشتراكية الرشيدة ، اذن ، هي نوع من الاقتصاد المختلط الذي يهدف الى اقامة توازن بين المبادرة الجماعية

والمبادرة التجارية الحرة . وهي تتوخى الانتاج ، دون التحلي عن مبدأ عدالة توزيع الثروة الوطنية الذي ينادي به الاشتراكيون العرب . وقد أرضت هذه التسوية اللبقة التجار والقوميين العرب على السواء ، لكنها أنتقدت على أسس عقائدية . ذلك لانها وضعت مبدأ توزيع الثروة توزيعا عادلا على قدم المساواة مع مصالح « الرأسماليين والعناصر الرجعية » .

على انه اذا كانت الاشتراكية مزيجا حقيقيا من الاتجاهات العربية والغربية المكيفة وفق ظروف بلد عربي معين ، فقد برهنت الاشتراكية « الرشيدة » على انها النظام الذي يفي بحاجات العرب وتطلعاتهم . ففي الفترة القصيرة التي حاول البزاز تطبيق اشتراكيته هذه ، دلت ردة الفعل الشعبية الايجابية على ان الناس مستعدون لقبول نوع من الاقتصاد المختلط ، لا الاقتصاد الجماعي التام . ولم تمت الاشتراكية الرشيدة بعد سقوط البزاز ، لكن بعض التعديلات المستوحاة عقائديا ادخلت عليها [٢٥] .

الحركة العربية الواحدة

كان القصد من وراء الاشتراكية العربية ، كعقيدة ، ان تكون عامل توحيد لا عامل تفرقة في طريق السير نحو الوحدة العربية . لكن ما ان تحققت نواة الوحدة العربية — الجمهورية العربية المتحدة — حتى بدأت تتكون أنواع عدة من الاشتراكية العربية . ويعود ذلك ، في بعضه ، الى ضيق الافق المذهبي ، وفي بعضه الاخر الى الخلافات الشخصية والمنهجية . وقد تساءل العديد من المفكرين العرب الذين يريدون الوحدة على اسس اشتراكية عن الخطأ الكامن في تطبيق خطة قبلها الجميع مبدئيا ، لكنها فشلت في أثناء الممارسة . فقال بعضهم انه كان من الواجب أعطاء قادة البعث — الذين نادوا بالاشتراكية قبل عبد الناصر — دورا في التنظيم الاشتراكي العربي في الجمهورية العربية المتحدة. والقى آخرون اللوم على عبد الناصر والبعث معا لفشلهما في

تسويـــة خلافاتهما في سبيل تحقيق الهـــدف القومي المشترك . ويعتقد هؤلاء ان الخلافات الشخصية والمنهجية كانت أمورا ثانوية توجب اخضاعها للمبادىء العامة .

ويميل القوميون العرب الى لوم قادة البعث لاخفاقهم في الاعتراف بعبد الناصر زعيما للحركة القومية الواحدة ، ما دام انه التزم بالعروبة وامتلك قدرة على قيادة الجماهير لم يجاره فيها زعيم آخر . ويرى هؤلاء ان على كل حركة وحدوية عربيـــة الا تقف في وجه عبد الناصر ، بعد ان اثبت انه أقدر زعيم قومي على تحقيق الاهداف القومية [٢٦] .

لذلك ، فحين رفع عبد الناصر في خطبته في ٢٣ تموز ١٩٦٣ بذكرى الثورة المصرية شعار « الحركة العربية الواحدة » [٢٧] ، قامت في بيروت ، بوصفها أكثر العواصم العربية حرية في التعبير عن الرأي ، حركة عربية واحدة استجاب لها القوميـــون العرب استجـــابة حارة عززتها خيبة الامل من انسحـــاب سوريا من الجمهورية العربية المتحدة وتعثر بلوغ الهدف القومي الاكبر . وقد تجنبت هذه الحركة ، ربما عن وعي ، المسائل المختلف عليهـــا واصرت على ثلاثة مطالب رئيسية : الوحدة العربية ،والاشتراكية العربية ، وزعامة ناصر ، ونادت باتباع اسلوب عبـــد الناصر الثوري . فالوحدة العربية تمثل في نظرها الاطار السياسي للعمل القومي الثوري [٢٨] . وفي احد بياناتها ، وصفت نفســـها بانها حركة قومية ، عربية ، اشتراكية ، ثورية ، هدفها تحويل المجتمع العربـــي الى مجتمـــع اشتراكي تـــام ، تضمه وحـــدة عربية شاملة [٢٩] . لكن هذا البيان لم يذكر شيئا عن الديمقراطية . ولعل الحركة آثرت ترك القرار في امرها لعبد الناصر . والواقع ان بعض بيانات الحركة انحت باللائمة على قادة البعث لاصرارهم على المنهج الديمقراطي في المرحلة الانتقالية . ذلك لان هذا المنهج قد يسمح للعناصر الرجعية بعرقلة مسيرة الثورة العربية [٣٠] .

واقترح نـــاجي علوش ، وهو كاتـــب عربي متعاطف مع

الحركة ، ان ينصهر البعث والاتحاد الاشتراكي وجبهة التحـــرير الوطنية الجزائرية في تنظيم واحد بقيادة عبد الناصر في ســـبيل قيادة الحركة العربية الواحدة وتحقيق اتحاد اشتراكـــي عربي شامل [٣١] . ورأى عبد الله الريماوي ، وهو كاتب آخر منشق عن البعـــث ، ان الميثاق الذي وضعه مؤتمـــر القوى الشعبية المصرية في ١٩٦٢ يجب ان يعتبر منهاجا للحركة العربية الواحدة . لكنه اقترح مراجعة الميثاق للتشديد على القومية العربية والوحدة العربية وعلى الطبيعة الديناميكية للمبادىء الاشتراكية والثورية الواردة فيه ، كمـــااقترح حذف الاجراءات الانتقالية المتعلقة بمصر على الاخص ، ووضع قرارات متعلقة بفلسطين ليصبح الميـــثاق منهاجا عقائديا حقيقيا للوطن العربي [٣٢] . ثم اضاف الريماوي الى برنامجه القائم على مبدأ القومية العربية والوحدة العربيـــة والثورية مبدأين آخرين هما العلمانية والديمقراطية . الا انه رأى أن من الضرورة اقامة نظام مرحلي ذي سلطة مطلقة ، قبل اللجوء الى النظام الديمقراطي .

وليس هناك في مبادىء الريماوي العامة ما لم يرد في برنامج البعث سوى اصراره على الطبيعة الديناميكية للمســـيرة العربية القائمة على حركة شعبية لا طبقية تمثل العناصر الشابة وتتولى قيادة الامة العربية بدلا من الحزب الواحد ، كالبعث مثـــلا . فالحركة العربيـــة الواحدة « مســـيرة تاريخية حتمية » انتجتها « قوى تاريخية » تقود الى وحـــدة الوطن العربي والى تحقيق المركز الذي يستحقه العرب في العالم [٣٣] .

ومع ان الحركـــة العربية الواحدة هي ، في اساسهـــا ، احتجاج على البعث ، الا انها تعبر عن شعور العديد من القوميين العرب الذين يعتبرون الوحدة العربية أغلى امانيهم . وقد دعمها البعثيون المنشقون ، فضلا عن جماعات اخرى تناصر الاشتراكية العربية عامة وقيادة عبد الناصر خاصة [٣٤] .

لكن زعامة عبد الناصر ضعفت الى درجة ملموسة بعد حرب

حزيران ١٩٦٧ وفقدت صورته بريقها في عيون العرب ، رغم ان قوة شخصيته لم تتأثر بتاتا . على ان الرفض الشعبي لقبول استقالته بعد الهزيمة العسكرية ، عكس ثقة اصيلة في زعامته ، رغم انتقاد مناوئيه له [٣٥] .

وكانت المسيرة العربية في صعود مستمر حتى ١٩٦٧ . وكان من الممكن ان تتسع لتشمل بعض الدول العربية المتحايدة . لكن حرب حزيران انتهت بهزيمة عسكرية أوقفت الحركة ووجهت انتباه العرب الى الخطر الخارجي ، كما أبعدتهم عن الخلاف على الاصلاح الاجتماعي . وهكذا اتخذت المسيرة الثورية العربية شكل « حركة تحرير » ، دون ان تتخلى عن محتواها الاجتماعي [٣٦] .

الفصل الثامن

آراء معاصرة في القومية

« كنتم خير امة اخرجت للناس »
سورة آل عمران ، الآية ١٠٩

قلنا في ما سبق كيف ان القومية العربية برزت قبل الحرب العالمية الاولى كردة فعل للنمط الاسلامي في الولاء الذي باسمه حكم العثمانيون البلاد العربية . وكان يمكن لهذه القومية ، لو نمت نموا كاملا ، أن تؤدي الى اقامة مؤسسات علمانية وربما في نهاية الامر الى فصل السلطات الزمنية عن السلطات الدينية — وهو مفهوم مستوحى من أوروبا . لكن ظهور الشعور المعادي لاوروبا والناجم عن الفشل في تحقيق الاستقلال والوحدة القومية بعد الحرب العالمية الاولى ، اثر بالضرورة في الطابع الايجابي للقومية وأسبغ عليها مسحة سلبية . وهكذا افتقر الفكر القومي العربي ، منذ نهاية الحرب العالمية الاولى وحتى أوائل الثلاثينات ، الى أي محتوى عميق ، بما في ذلك كتابات المفكرين البارعين التي لم ترق الى أعلى من مستوى الخطابات البليغة والبيانات النارية التي تطالب بالاستقلال والوحدة العربية [١] . وفي الثلاثينات وقعت القومية العربية تحت تأثير معاد للفكر اللبرالي ، وعلى الاخص الفاشية والنازية ، واخذت تتجه كردة فعل للكبت القومي المستمر نحو العنف . وظل الامر كذلك الى ما بعد الحرب العالمية الثانية ، حين حصلت معظم الاقطار العربية على استقلالها ، فبدأ المفكرون العرب ينظرون الى القومية العربية بمنظار جديد ويطعمونها بعناصر ايجابية .

القوميـــة التكامليـــة

اخضعت الدول العربية المتقدمة نسبيا للسيطرة الاجنبية ، بينما ظلت الدول الاكثر تخلفا مستقلـــة . لذلك أصبحت القومية العربيـــة عاطفية وسلبية الى حد بعيد . فطـــالب قادتها ، وقد شغلهم التدخل الاجنبى ، بالاستقلال والوحدة القومية قبـــل أي مطلب آخر . وسميت الحركة الرامية الى تحقيق الهدف المزدوج ، أي الاستقلال والوحدة ، بالفكرة العربيـــة ، أو ببساطة اكثر ، بـــ « العروبة » . وكانت سوريا مرتع الحركة العربية الحديثة الى أن أنتقل مركز نشاطها الى العراق ، حين اعتلى الملك فيصل، زعيم العهد العربي الجديد ، عرش العراق في ١٩٢١ بعد سقوط حكومته في دمشق في ١٩٢٠ . وقبل استقلال العراق في ١٩٣٢ ، كانت كل دولة عربية تناضل على حدة في سبيل أستقلالها ، رغم الكلام على الوحدة الذي كان يصدر عن معظم القوميين .

أما بعد استقلال العراق ، فقد بدأ قادة الحركة العربية ، لا سيما السوريين والفلسطينيين منهم ، ينتقلون الى العراق ويحثون شعبه على تحقيق الاهداف العربية القومية ويوحون له بان العراق هو البلد المؤهـــل للعب دور بروســـيا العرب لتحقيق الوحـــدة العربية . وقال هؤلاء القادة بأن النظام الحالي في العراق هو وليد بريطـــــاني مصطنع وجد للمحافظـــة على مصالح بريطـــانيا الاستعمارية ، واذن لا يستحق البقاء ، وان النظام القومي العربي الحقيقـــي هو الذي يكون فيـــه العراق جزءا من دولـــة عربية موحدة [٢] . فأثرت هذه الافكار التي أنتشرت في البلاد عن طريق الجمعيات الوطنية ، وفي المدارس على أيدي المعلمين الوطنيين ،في سياسة العراق ودفعت بضباطه القوميين الى أستخدام القوات المسلحة لتحقيق أهداف سياسية .

وبحثت الفكرة العربية على نطاق واسع في الاوساط المدنية والعسكرية ونشرت حولها عشرات الكتب والمقالات . وربما كان افضل شرح لها ما جاء في كتاب بعنوان « هذه اهدافنا : من آمن

بها فهو منا . » والكتاب عبارة عن مجموعـــة خطب ومقالات عن القومية العربية أعدها مجموعة من اعضاء نادي المثنى ببغـــداد ونشروها باسم سامي شوكت الذي كان عضوا بارزا في النادي ومديرا عاما للتعليم [٣] . وقد عبر هذا الكتـــاب عن القومية العربية بمفاهيم مثالية شاملة . وعرض شوكت في خطبـــة القاها ببغداد في ١٩٣٣ بعنوان « صناعة الموت » مفهومه للقوة ببساطة، لكن بعنف ، فاثار عواطف الشباب بحجته المفحمة . ومما قاله لهم أن بلدانا كمصر والهند ، رغم غناها وتقدمها الثقافي ، لم تحقق الاستقلال . وبالمقابل ، هناك بلدان فقيرة ومتخلفة ، كأفغانستان واليمن ، تنعم بالاستقلال . وخلص من ذلك الى القول « اذن ، فالمال والعلم ليسا الكل في الكل في أستقلال الامم وليسا المعول الوحيد الذي تهدم به أسوار الاستعمار وتحطم به قيود الذل . » واضاف على ذلك قوله بان الذي « يصون شرف الامم ويحول دون دنو الذل والاستعباد منها هو القوة » . وقال : القوة هي « اتقان صناعة الموت ! » [٤] واذا كانت الحياة حقا أصيلا للفرد ،فكذلك الموت دفاعا عن الحياة وعن شرف الامم . وفي خطبة أخرى عن مفهوم « الحياة الخشنة » حث شوكت الشباب على العيش كما عـــاش العرب في فجر الاســـلام ، أي ببســـاطـــة وتقشف . اما المقالات التي عالج فيها أمجاد العرب الغابرة وامكان تحقيق وحدة عربية في المستقبل ، فقد أثارت أهتماما أكبر مما أثارته المقالات الاخرى . وفي خطبة القاها على مدرسي التـــاريخ في المدارس الثانوية دعا المدرسين الى ان يغرسوا القومية في التاريـــخ الذي يعلمون وطلب منهم تمجيد الامة العربية . أما الكتب التي تبخس العرب حقهم ، فقد دعا الى حرقها ، بما في ذلك كتاب مقدمة ابن خلدون ، أعظم فيلسوف عربي في التاريخ [٥] .

وظلت القومية التكاملية القوة المسيطرة في العالم العربي حتى نالت معظم الاقطار العربية أستقلالهـــا بعد الحرب العالمية الثانية . على ان بعض الجوانب الايجابية من عقائدية وما الى ذلك بدأت في الظهور قبل الحرب [٦] .

الدين والقوميـــة

كان الفكر العلماني الذي استهوى الشباب العثماني يهيمن على بيئة اسطنبول الفكرية التي ترعرع فيها العديد من القوميين العرب . وكان معظم الزعماء الذين عارضوا سياسة السـلطان عبد الحميد الاسلامية يحاولون أبقاء الحركة القومية منيعـة في وجه المؤثرات الاسلامية . لكن غالبيـة القوميين العرب رفضوا وجهة نظر العثمانيين الجدد بصدد الاسلام لانهم ، اي القوميين العرب ، أعتبروا الاسلام وليد التراث العربي ، فلم يرغبوا في الانفصـال عنه . وبالفعـل ، فقد أعتز معظمهـم ، بمن فيهم المسيحيون ، بالاسلام لانه أكد ، بصورة خاصة ، اللغة العربية والطابع العربي للقرآن .

وكان هذا العنصر الثقافي الخطير هو الذي دفـع المفكرين العرب الى أعتبار الاسلام من مقومات القومية الغربيـة ، بينما اعتبره المفكرون الاتـراك عنصرا غريبـا عن تراثهم الثقـافي . فالاسـلام هبط في الجزيرة العربية ، مهـد العنصر العربي ، ومحمد (ص) كان نبيا عربيا وبطلا قوميا في نظر العرب . كما ان القرآن لم ينزل باللغة العربية دون سواها وحسب ، بل فرض على جميع المؤمنين ، مما دفع المسلمين من غير العرب الى تبني اللغة العربية والاسهام في التراث الادبي الاسـلامي والعربي . وهكذا طغت اللغة العربية والتراث العربي الثقافي على الرابطة العراقيـة وأتاحت تعريب الشعوب ، لا سيمـا شعب الهلال الخصيب . ولعل أروع تعبير عن هذا الشعور ما كتبه بوريحان محمـد بن احمد البيروني (وهو مواطن من خوارزم وعالم كبير) حين شرح أسـباب تفضيله اللغة العربية على سـواها في كتابه « الصيدنة في الطب » (ص ١٢ ــ ١٣) ، فقال : [٧]

« ديننا والدولة عربيان توأمان يرفرف على احدهما القوة الالهية وعلى الآخر اليد السماوية . وكم احتشد طوائف من التوابع وخاصة منهم الجيل والديلم في لباس الدولة جلاليب العجمة فلم يتفق لهم في المراد سوق . وما دام الاذان يقرع آذانهم كل يوم خمسا وتقام الصلـوات

بالقرآن العربي المبين خلف الائمة صفا صفا ويخطب به لهم في الجوامع بالاصلاح كانوا للبدين وللفم ، وحبل الاسلام غير منفصم وحصنه غير منثلم . والى لسان العرب نقلت العلوم من اقطار العالم فـازدانت وحلت في الافئدة وسرت محاسن اللغة منها في الشرايين والاوردة وان كانت كل امة تستحلي لغتها التي الفتها واعتادتها واستعملتهـا في مآربها مع الوانها واشكالها . واقيس هذا بنفسي وهي مطبوعة على لغة لو خلد بها على الميزاب والزرافة على العراب . ثم منتقلـة الى العربية والفارسية ، والهجو بالعربية احب الي من المدح بالفارسية . »

واستمـد المفكرون العرب ، مسـلمون ومسيحيون على السواء ، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، الالهام من اللغة العربية والتراث العربي لتطوير الوعي القومي وللدعوة الى هوية عربية منفصلة عن الهوية العثمـانية . ونظر هؤلاء المفكرون الى الاسـلام ، باعتباره ثمرة من ثمـار التراث العربي ، كقوة روحية وكمجموعة من القيم الاخلاقية الضرورية للحياة . لكـن هذه النظرة الى الدين ، باعتبـاره من مقومات القومية، تنسخ المفهوم التقليدي القائم على الاخلاص للدين وحده.

وربما كان محمد رشيد رضا ، المفكر المصلح ، أفضـل من يمثل المفكر الذي يدين بالولاء أولا للاسلام ، لكنه في الوقـت ذاته يقبل بالقومية كأساس للدولة الاسلامية . فقد طعم محمد رشيد رضا كتاباته في الاسلام بالشعور العربي القومي وفاق أهتمـامه بالقضايا العربية اهتمامه بقضايا البلدان الاسلاميـة الاخرى . وتناول رضا نبي الاسلام من منظار عربي تقليدي ، فتحـدث عن محمد (ص) على انه النبي العربي ، وعن القرآن على انه كتاب الله الذي أنزل بلسـان عربي ، وعن العرب كحملة رسالة الى ما وراء حدود الجزيرة العربية . فكان رضا بذلك وفيا لولائه العربي والاسلامي معا، مؤمنا بان وحدة العرب تسهم في وحدة المسلمين، وان وحدة المسلمين تسهم في تحقيـق وحدة العرب . وشارك سواه من القوميين العرب أعتقادهم ان الحكام العثمانيين قوضوا دعائم الاسلام ، ولذلك أيد الحركة القومية العربية لتحرير البلاد العربية من الحكم العثماني ولاعادة الخلافة الى العرب ، حتى لو

رفض الاتراك . وانضم كذلك الى الجمعيات العربية القومية وكان له نشاط سياسي في أثناء الحرب العالمية الاولى وبعدها ، كما اشرنا قبلا [٨] . لكنه ، في الوقت ذاته ، أحس بخيبة أمل لان الحركة القومية العربية حملت في ركابها التدخل الاجنبي . ولهذا رأيناه في آواخر أيامه يرتد الى التشديد على الولاء للاسلام اولا ، بشكله الوهابي النقي الذي ظهر في بلد عربي ظل في نظره منيعا على النفوذ الاجنبي [٩] .

ثم ان الامير شكيب أرسلان « ١٨٦٩ — ١٩٤٦ » ، وهو زميل لمحمد رشيد رضا ورفيقه منذ الصغر ، دعا الى منح الاسلام الولاء الاول . لكنه عمد بعد انهيار الامبراطورية العثمانية الى تأييد الزعماء العرب الوطنيين باقوى مما فعل محمد رشيد رضا ، بالنظر الى معارضته الاحتلال الاوروبي للاراضي العربية . على ان نظرة شكيب أرسلان في القومية كانت نظرة سلبية . ذلك انه ظل في قرارة نفسه مخلصا للاسلام ، بحيث لم ير في القومية الا قوة تعزز الاسلام وتمكنه من الوقوف في وجه السيطرة المسيحية . ولم يكن أرسلان مصلحا دينيا ، اذ انغمس أكثر من محمد رشيد رضا في النشاط السياسي . وكان في الاساس كاتبا ومعلقا على الاحداث ، أمضى آواخر أيامه في اوروبا يدافع عن الحقوق العربية عن طريق الصحافة [١٠] . وراودته هناك فكرة تحالف عربي مع المانيا وايطاليا ، حتى انه ذهب الى حد التفاوض معهما باسم الزعماء العرب . لكن كلا القومية العربية والاسلام لم يستفيدا من مغامراته الدبلوماسية الفاشلة التي انفق في سبيلها معظم وقته . وكان الاحرى به أن ينصرف الى الاصلاح الاجتماعي او الديني . غير أن أنتاجه الادبي كان مذهلا لبلاغة أسلوبه [١١] .

وقد يتراءى انه كان لرضا وأرسلان وجهات نظر متناقضة في الوحدة الاسلامية والقومية العربية . ذلك لانهما كانا مشدودين الى ولائين متشابهين ظاهريا ، في حين كانت اهدافهما في حقيقة الامر على جانب من التناقض . صحيح أن ولاءهما الاول كان

للاسلام ، لكنهما شددا أيضا على القومية العربية التي اثبتت أنها أداة لهدم الوحدة الاسلامية . وأوضحت كتابات أرسلان ان لمطلب الوحدة الاسلامية أولوية على مطلب الوحدة العربية ، بينما لم تكن الوحدتان في نظر رشيد رضا متناقضتين بالضرورة . وتعتبر آراء هذين الرجلين مرحلة انتقل فيها المسلمون من نمط في الولاء الى نمط آخر ، رغم انهما لم يكونا دائما منسجمين في التعبير عن اي من الولائين له الاولوية على الاخر : الولاء للاسلام أم الولاء للقومية العربية .

وفي أوائل العشرينات أرعبت النزعة العلمانية الاوساط الدينية ، فما كان من الزعماء القوميين ، بدافع حاجتهم الى دعم هذه الاوساط في نضالهم من أجل الاستقلال ، الا ان سعوا الى مسايرتها باعلان تأييدهم الظاهري للاسلام . وبالاضافة الى ذلك ، فقد نجم عن الاهتمام المتزايد بالدراسات العربية والاسلامية في المعاهد الوطنية والاجنبية أدراك بان الدين والثقافة متداخلان ، وبأن للاسلام أهمية في الحركة القومية العربية . وما ان بدأ بعض الكتاب ينشر آثارا عن بعض جوانب الاسلام حتى قوبلت بالترحاب ، مما شجع آخرين على السير في هذا الاتجاه بدل الاستمرار على نشر الافكار اللبرالية والعلمانية . وفي الثلاثينات صدرت كميات من الكتب كان الاسلام مادتها الاساسية، تراوحت بين القصص التاريخية والكتب المدرسية . وعلى سبيل المثال لا الحصر ارى ان أذكر ثلاثة من الكتاب هم محمد حسنين هيكل (مصر) ، [١٢] ومعروف الارناؤط (سوريا) ، [١٣] ودرويش المقدادي المدرس الفلسطيني الذي أقام في العراق [١٤] . فهؤلاء أتخذوا الاسلام موضوعا لكتاباتهم ورسخوا في أذهان جماهيرهم ان الاسلام قوة حيوية تصلح لبناء الحياة العربية الحديثة [١٥] .

وانزعج المفكرون العرب المسيحيون من هذا الاتجاه في البداية . ذلك لانهم خافوا أن يؤدي الربط بين الدين والقومية الى

أثارة التعصب الديني ، فيعودون الى العزلة الاجتماعيـــة التي كانت قائمة أيام العثمانيين . اما المفكرون العلمانيون فاعتبروا هذا الاتجاه خطوة الى الوراء ، هدفه أرضاء الاوســـاط الدينية والرجعية لا خدمة قضية التحديث والتقدم . لكن سرعان ما ادرك الفريقان ان القيم الاسلامية الدينية والروحية متغلغلة في المجتمع العربي ، فلا يستطـــاع تجاهل كونها من المقومـــات الاساسية للقومية . وهكذا عمد مفكرون مسيحيون من أمثال قســـطنطين زريق ، المؤرخ والمربي المعروف في الجامعة الاميركية ببيروت ، وادمون رباط ، المحامي والعضو السابق في البرلمان السوري ، الى شرح الترابط الذي لا يمكن الاستغناء عنه بين الدين والقومية واستخراج القيم الاســـلامية الخلقية ذاتهـــا التي أستخرجت من الاديان الاخرى . واصر زريق على الحاجـــة الى القيم الروحية واشار الى عدم وجود تناقض جوهري بين روح القومية الحقيقية وبين الدين ، وقال بان « القومية العربية في وجههـــا الصحيح لا تعارض دينا من الاديان ولا تنافيه ، بل تقبل على الاديان جميعا لترشف من منابعها الفياضة » (١٦) . ورأى زريق في حياة النبي قصة بطل عربي قاده ايمانه الى « وضع اسس تمدن جديد » (١٧) . ونقل ادمون رباط فكرة الاساس الديني للقومية خطوة أخرى الى الامام بقوله ان الاسلام هو في الاساس دين قومي . ومـــع انه حلل القومية العربية أستنادا الى الثقافة واللغـــة ، الا انه اعتبر الاسلام اساس الوحدة السياسية (١٨).

ولعل عبد الرحمن البزاز اقوى من أعرب عن صلة الاسلام بالقومية العربية بين المفكرين المسلمين (١٩) . وقد أهله لادراك مغزى الدين وقيمـــه الخلقية انتماؤه الى عائلة عرفـــت بتقواها وبانصرافها الى العلوم الاسلامية ، فضلا عن مهنته كمحام جمع في أثناء دراسته بين العلوم الغربية والاسلامية . وكم شق عليه ان يرى الشبـــاب الذين ادعوا انهم قوميون يفتقرون الى القيم الروحية ، وان يرى الاخرين الذين تلقوا العلوم التقليدية يفتقرون

هم أيضا الى أدراك مفهوم القومية . وهكذا أنبرى الى تكريس نفسه للتوفيق بين الاسلام والقومية . وقد لامه على ذلك بعض الناس ممن ظنوا انه قد يثير بموقفه هذا جدلا دينيا أو طائفيا ، خاصـــة في العراق ، حيث ترتبط الفوارق الطـــائفية بالسياسة المحلية أرتباطا وثيقا . على أن هذا الظن لم يكن في محله . ذلك لان هدف البزاز في الحقيقة لم يكن ، كما أشرت في كتاب آخر ، « اثارة الحماسة التقليدية كما توهم بعضهم ، بل تهذيب روح الشباب الذين أيدوا القومية العلمانية بادخال الدين والقيم الخلقية في صلب القومية العربية » (٢٠) . فقد كان الاسلام في اســـاس منحى البزاز الفكري . فهو لذلك لم ير أي تناقض بين الاسلام والقومية ، بل آمن بان كل ما كـــان في الاسلام كان في القومية العربية . وهو في هذا يتفـــق مع رشيد رضـــا . ويعلق البرت حوراني على ذلك بقوله : « الى هذا المدى يتفق رشيـــد رضا والبزاز .. لكن هناك خلافا أساسيا بين الاثنين : ففي حين عرف رشيد رضا الثقافة العربية بانها ثقافة اسلامية ، نجد ان البزاز يفعـــل العكس ، فيعتبر الاسلام دينا قوميـــا ويزعم ان الاسلام الحقيقي هو أسلام العرب » (٢١) . ولعل الغموض يكتنف قبول رشيد رضا بفكرة القومية ، لكن هذه الفكرة عند البزاز يرافقها أدراك تام لمغزاها في الحياة العربية المعاصرة . من هنا محاولته التوفيق بين الاسلام الذي هو في نظره قوة ثقافية وسياسية في آن واحد ، وبين القومية التي لا تشكل قوة قائمة بذاتها ، اي في معزل عن القيم الروحية والخلقية . وهكذا ذهب البزاز بمحاولته التوفيقية هذه بين الاسلام والقومية الى أبعد مما ذهب اليه رشيد رضـــا . وبذلـــك أبدى مرونة ملحوظة وقـــدرة على التسامح والاعتدال ، سواء في مجال الفكر السياسي أو في مجال السياسة العمليـــة (٢٢) .

القوميـــة الاقليميـــة

كان تقسيم سوريا الطبيعية بعد الحرب العالمية الاولى الى

أربع كيانات سياسية مخيبا لامل الوطنيين السوريين والعرب فرفضوا هذا التقسيم وسعوا الى توحيد هذه الكيانات المصطنعة. ومع انهم اعتبروه اجراء يخدم المصالح الاجنبية على حساب الوحدة القومية ، الا انهم لم يصلوا الى اتفاق يمكنهم من تسوية خلافاتهم ويوحدهم في وجه التدخل الاجنبي . ففيما عارض الوطنيون السوريون الفرنسيين واعوانهم من الذين قبلوا التجزئة الداخلية ، أخذ بعض الزعماء اللبنانيين يحيون رموزا فينيقية أو بحر ــ متوسطية للدلالة على شخصيتهم المستقلة في محاولة للابقاء على وجود لبناني منفصل . وفي ضوء هذا الواقع كان لا بد من ان تتجسد جميع الرموز التي تنفي وجود الكيانات المنفصلة في حركة قادرة على توحيد المنطقة المعروفة بسوريا الطبيعية . وكان الحزب السوري القومي ، أو الحزب السوري القومي الاجتماعي فيما بعد ، الذي انشأه انطون سعاده في أوائل الثلاثينات أول جماعة طالبت بوحدة سوريا في وقت كان هناك أستعداد لقبول هذه الفكرة . وجدير بنا أن نبحث الى اي مدى تمكن هذا الحزب من طرح عقيدة قادرة على مواجهة التحدي التاريخي . وبما ان الحزب كان في الاساس نتاج فكر زعيمه ونشاطه ، خاصة في فترة التكوين ، فان معرفة شيء عن حياته قد تكون مفيدة .

ولد انطون سعاده في لبنان في ١٩٠٤ من والدين مسيحيين . ثم هاجر والده الطبيب الذي كانت له آراء صريحة في القضايا الوطنية الى مصر فالبرازيل ، بعد الحرب العالمية الاولى بقليل . ولحق انطون بوالده عقب انهائه الدراسة الابتدائية في ١٩٢٠ . وكان والده قد أشتهر في سان باولو كمصلح أجتماعي قام على تحرير مجلة تدعو الى التعاون بين مختلف الطوائف السورية والى وحدة الوطن الام . ورأى انطون سعاده ان الانغلاق الديني والتعصب الطائفي بين المغتربين السوريين لا يقلان عن ما هما عليه في الوطن الام . ثم انه تأثر بآراء والده في الوحدة القومية والتسامح الديني [٢٣] ، فبدأ يبحث عن أسباب التجزئة والصراع

الطائفي . وخرج من دراسته تاريخ سوريا وثقافتها بفكرة الوحدة السورية والشعور بان هنالك التزاما ــ لا بل دعوة الهية ــ تحثه على العودة الى الوطن والقيام بحركة تقضي على الانقسام الداخلي وتبني الوحدة والاستقلال .

وهكذا عاد سعاده الى لبنان في ١٩٢٩ وبدأ على الفور بدراسة الموقف واختيار المكان الذي ينطلق منه نشاطه التبشيري. وبعد سنتين من الاستكشاف ، قرر ان يبدأ ببيروت وان يتوجه الى الشباب من أبناء جيله . ووجد ان الجامعة الاميركية في بيروت ، حيث يلتقي طلاب من الدول المجاورة ، أفضل مكان يجند فيه أتباعا له ومؤيدين . ولم يكن باستطاعته ان يصبح محاضرا في الجامعة ، اذ لم يكن قد تلقى علومه بالطريقة الاكاديمية ، فطلب تدريس الالمانية للطلاب الراغبين في تعلم لغات اجنبية في صفوف غير رسمية . وكانت السنة المدرسية الاولى (١٩٣١ ــ ١٩٣٢) أول مجال أتاح له الاتصال المباشر بالطلاب . فنجم عن ذلك تأسيس نواة الحزب في ١٩٣٢ . ثم ارتفع عدد أعضاء هذا الحزب في غضون أربع أو خمس سنوات الى الالف ، حتى وصل الى عدة آلاف عند نشوب الحرب . وكان الحزب في البداية سريا ، مما حمل السلطات على القاء القبض على سعاده في ١٩٣٥ بتهمة تأسيس منظمة غير مرخص لها والتآمر على أمن الدولة ونظامها . واطلق سراحه بعد ستة اشهر ، ثم أعتقل مرة أخرى لفترة قصيرة . وفي ١٩٣٧ حصل على ترخيص باصدار جريدة ناطقة بلسان حزبه ، فاصبح نشاطه مكشوفا للعيان ومعروفا على نطاق واسع في لبنان وسوريا . وفي ١٩٣٨ قرر سعاده ان ينشر دعوته بين المغتربين السوريين في العالم الجديد لكسب تأييدهم للحزب . فزار ، وهو في طريقه الى اميركا الجنوبية ، ايطاليا والمانيا لاعجابه بزعماء البلدين وبالنظام التوتاليتاري فيهما . ثم تابع سفره الى البرازيل والارجنتين لينظم فروعا لحزبه بين المغتربين السوريين هناك . وبعد وصوله بقليل،

نشبت الحرب العالمية الثانية . فانقطع اتصاله بمركز الحزب في الوطن ، حيث اقدمت السلطات الفرنسية على حل الحزب واعتقال بعض اعضائه بتهمة أجراء اتصالات سرية مع دول المحور . ولم يحصل الحزب على ترخيص باستئناف نشاطه الا بعد قيام انظمة وطنية في سوريا ولبنان في ١٩٤٤ . لكن سعاده لم يتمكن من العودة وتسلم مهام القيادة الفعلية الا في ١٩٤٧ [٢٤].

وبالنظر الى مسعاه في توحيد سوريا الطبيعية ، فقد وضع مبادىء الحزب بالاستناد الى فرضيات تتجاوز قوى التجزئة . وعارض شعارات القومية العربية لان دعاتها شددوا على التاريخ العربي والدين والثقافة ، وهذا في نظره نتاج حضارة بالية وسبب في الانقسام والمنازعات الطائفية. ورأى في اندماج سوريا بالقومية العربية تنازلا عن مزاياها الفريدة ، كما رأى في قبول سوريا بأن تصبح جزءا من دولة أكبر أقل تقدما وتطورا منها انما هو بمرتبة أدنى . وانكر سعاده الاساس العرقي للقومية العربية ، حين رأى بعض الزعماء العرب يتحدثون عن أصولهم القبلية . وقال انه ، بالاستناد الى البراهين العلمية ، ليس مستعدا لقبول الاصل العرقي للامم ، لان كل أمة هي مزيج من أجناس عدة تكونت بالهجرة والتزاوج . أما مقومات القومية السورية كما دعا اليها سعاده ، فهي ثلاثة : الجغرافيا والتاريخ والشعب . فاناط بالجغرافيا الاهمية الاولى في بروز الامم وتكوين الشخصية القومية ، الا انه أقر بانها ليست عاملا مطلقا . ذلك لان اثرها يتناقص مع نمو الحضارات . فهي تلعب دورا في حياة كل أمة ، وخاصة في المرحلة الاولى . ولدعم وجهة نظره هذه أورد أقوال بعض الكتاب الذين شددوا على العامل الجغرافي ، كالقول بان « الامة تتولد من زواج جماعة من الناس وبقعة من الارض » [٢٥] والمنطقة السورية الممتدة من المتوسط الى الخليج الفارسي هي الوطن المثالي المناسب لخلق الامة السورية ، وذلك لحدودها الطبيعية وارضها الخصبة وموقعها ومناخها . وقد تألفت هذه

المزايا جميعا فانبتت شعبا موهوبا فوق العادة . ورأى سعاده ان سوريا ليست المنطقة الصغيرة المحصورة بين المتوسط وشبه الجزيرة العربية ، بل هي أيضا المنطقة الممتدة من جبال طوروس حتى شبه الجزيرة العربية ، ومن المتوسط حتى جبال زاغروس وحدود ايران ، بحيث تشمل كيليكيا وسوريا ولبنان وفلسطين (بما في ذلك الاردن) وشبه جزيرة سيناء وقبرص . وتبنى سعاده ، الى حد ما ، تعبير الهلال الخصيب بدلا من سوريا كرمز للوحدة ، لان هنالك من أعترض على أعتبار قبرص وبعض اجزاء العراق ضمن سوريا الطبيعية . الا ان أستعمال تعبير الهلال الخصيب من قبل بعض القوميين العرب في دعوتهم الى توحيد سوريا والعراق دفع سعاده الى نبذ هذا التعبير .

وليس تاريخ سوريا ، في نظر سعاده ، تاريخ « الحكم » او « الفتح » العربي ، كما أكد القوميون العرب ، بل هو كل تاريخها الممتد من العصر الحجري حتى الان . والكنعانيون هم أول جماعة شددت على الارتباط بالارض وخلقت أمة عرفت فيما بعد بالامة الفينيقية [٢٦] . وما الحقبة العربية سوى فصل في تاريخ سوريا الطويل. وقد تأثر الحكم العربي فيها بجغرافية سوريا وبالشخصية المميزة للسوريين ، مما جعله يختلف عن الحكم العربي في شبه الجزيرة العربية من حيث انه عكس الشخصية القومية للحكام العرب . وهكذا أوجد تاريخ سوريا المتواصل الامة السورية ، كما أثرى تاريخ العالم واسهم في الحضارة الانسانية . وقال سعاده بان اندماج القومية السورية بالقومية العربية يعني خضوع الاولى للثانية . وهذا يتعارض مع التاريخ ، كما انه لا يصح أغفال القوى القومية الثابتة التي ولدها تاريخ سوريا العائد في القدم الى أبعد من التاريخ العربي . فالامة السورية ، بحكم كونها حصيلة التفاعل بين بيئة سوريا الجغرافية وتاريخها الخالد، ذات شخصية قومية دائمة خاصة بها . وهي احدى أعظم أمم العالم ، لعبت دورها الخطير في التاريخ ومن واجب كل سوري

ان يفخر بما قدمته أمته للحضارة . لكن السوريين اليوم مقسمون وخاضعون للاجانب وغير مدركين هذه الحقيقة . لذلك كان على السوري القومي أن يجعل السوريين يعون ذاتهم حتى يتاح لهم ان يتبوأوا المركز الذي يستحقونه في العالم المعاصر .

واظهر انطون سعاده من البداية ، خلاف معاصريه من الزعماء ، اخلاصا كاملا لمهمته . فصرف كل وقته وطاقته في نشر مبادئه ، دون ان يكترث لاي كسب أو امتياز شخصي . وتصور نفسه كالانبياء الاولين صاحب رسالة القي على عاتقه نشرها مهما كان الثمن . ولم تشهد سوريا في تاريخها المعاصر قائدا تحلى بهذا القدر من الايمان والحماسة وقوة الشخصية وسحرها . ومع ان بعض النقاد نظر اليه على انه مدع وتافه ، لكن اخلاصه وتكريسه حياته لرسالته فرضا احترام الناس له .

وبعد عودة سعاده الى لبنان في ١٩٤٧ سارع الى التبشير بمبادئه بعنفوان متجدد ، فوقع مرة اخرى في صدام ليس مع الفرنسيين الذين انتهى نفوذهم ، بل مع السلطات المحلية . ثم اخذ يعيد صياغة مفهومه للامة السورية ، مانحا اياه محتوى اكثر ايجابية . وكان اسم الحزب قد سمي في غيابه بالحزب القومي ، فاعلن انه اصبح الحزب السوري القومي الاجتماعي . ولعل في هذه الاضافة الجديدة اصرار على العناصر الاجتماعية والاقتصادية في برنامج الحزب .

والقى سعاده في ١٩٤٨ سلسلة محاضرات على اعضاء الحزب أعاد فيها صياغة العقيدة السورية ليميزها عن مبدأ المبادرة الحرة الذي ولد الراسمالية ، وعن الشيوعية التي اخضعت الفرد لعبودية الدولة . واراد سعاده اقامة مجتمع تعاوني يرتكز على « القومية الاجتماعية » التي بها يتمتع الفرد بحقوق تتناسب مع الخدمات التي يؤديها . وقال بان المجتمع « ليس نتاج ارادة انسانية ولا يتكون لان عددا من الافراد اتفقوا فيما بينهم على الدخول في عقد اجتماعي . » [٢٧] فالفرد ينال مكانته من المجتمع،

وهو لا يتمتع بحقوق أصلية كما يقضي مبدأ الحقوق الطبيعية . فحقوقه مستمدة فقط من انتسابه للمجتمع . وهذا المجتمع الذي يدعو اليه سعاده يوازن ما بين المجتمع الشيوعي والمجتمع الراسمالي ، غير ان اصراره على توتالية الجماعة لم يترك مجالا للفرد — او للطبقة — لممارسة حياة منفصلة . ويبدو ان لمجتمع سعاده بعض المزايا الجماعية ، رغم الالحاح على القيم الروحية . وما اصراره على صفة المجتمع التعاونية سوى ردة فعل على ميل الانسان العربي الى اخضاع مصالح الجماعة لمصالح الفرد . من هنا كان المجتمع العربي ، في راي سعاده ، مجتمعا بدائيا .

وانتقل سعاده الى مراجعة الفرضيات الكامنة وراء مفهوم الامة السورية والقومية الاجتماعية انطلاقا من نظرته العامة في المجتمع [٢٨] . والمبادىء الاساسية التي تبناها الحزب في صيغة جديدة عقب الحرب العالمية الثانية كان كما يأتي :

١ — سوريا للسوريين ، والسوريون أمة تامة .

٢ — القضية السورية هي قضية قومية قائمة بذاتها مستقلة كل الاستقلال عن اية قضية اخرى .

٣ — القضية السورية هي قضية الامة السورية والوطن السوري .

٤ — الامة السورية هي وحدة الشعب السوري المتولدة من تاريخ طويل يرجع الى ما قبل الزمن التاريخي الجلي .

٥ — الوطن السوري هو البيئة الطبيعية التي نشأت فيها الامة السورية . وهي ذات حدود جغرافية تميزها عن سواها ، تمتد من جبال طوروس في الشمال الغربي وجبال البختياري في الشمال الشرقي الى قناة السويس والبحر الاحمر في الجنوب ، شاملة شبه جزيرة سيناء وخليج العقبة ، ومن البحر السوري البحر الابيض المتوسط ، شاملة جزيرة قبرص الى قوس الصحراء العربية وخليج العجم في الشرق . ويعبر عنها بلفظ عام : الهلال السوري الخصيب ونجمته جزيرة قبرص .

٦ ــ الامة السورية مجتمع واحد .

٧ ــ تستمد النهضة السورية القومية الاجتماعية روحها من مواهب الامة السورية وتاريخها الثقافي والسياسي والقومي .

٨ ــ مصلحة سوريا فوق كل مصلحة [٢٩] .

ووضع سعاده خمسة مبادىء اصلاحية لبناء المجتمع الذي يريده واعتبر انها ضرورية لتنفيذ المبادىء الاساسية ، وهي : (١) فصل الدين عن الدولة ، و (٢) حظر رجال الدين من التدخل في الشؤون السياسية والقضائية ، و (٣) ازالة جميع العقبات التي تفصل جماعة دينية او طائفية عن جماعة اخرى ، و (٤) الغاء الاقطاع واعادة تنظيم الاقتصاد القومي على أساس التوزيع العادل للانتاج بين العمال واحترام مصالح الامة والدولة ، و (٥) بناء جيش وطني قوي يستطيع أن يلعب دورا فعالا في تقرير مصير الامة والوطن [٣٠]

وجذبت أفكار سعاده العديد من الشبان ، مسلمين ومسيحيين ، في سوريا ولبنان . اذ رأوا فيها رمزا جديدا للهوية القومية طغى على الحزازات المحلية والطائفية ، وطريقا في الحياة يمكن الجيل الجديد من القيام بدور مهم وافراز قيادة جديدة . وكان من الممكن ان تجذب هذه الافكار شبانا من البلدان العربية الاخرى ، حيث كانت هناك حاجة لعقيدة جديدة وقيادة جديدة ، لولا بعض التحفظات الفكرية على سلامة بعض المباديء، كالادعاء بان الوطن السوري المكون من الهلال الخصيب منفصل عن العالم العربي ، وبأن تاريخه يتجاوز التاريخ العربي . وبدت أفكار سعاده غير منطقية للعرب الذين نشأوا وسط التقاليد العربية والثقافة العربية ، كما بدا اصراره على ان الامة السورية تتميز عن الامة العربية منافيا للمثل العربية القومية . وبالطبع ، كان اكثر ما أثار المعارضة هو رفضه القيم العربية الروحية والثقافية التي هي أساس الوعي القومي العربي ، خارج حدود وطن سعاده القومي وداخل هذه الحدود على السواء [٣١] . ولو

قبل سعاده ان يمزج بين القومية السورية وبين القومية العربية وان يضمن القومية السورية الثقافة العربية واللغة العربية كعناصر اساسية فيها ، لاستحوذت ايديولوجيته على تأييد اوسع في كل مكان .

ولم يكتف سعاده بنشر مبادئه بالوسائل السلمية ، بل اصطدم من البداية بالسلطات القائمة ولم يتورع عن استعمال العنف للوصول الى السلطة ، رغم عدم استعداده لذلك . وبعد اعدامه في ١٩٤٩ ، واصل أتباعه طريقه المحفوفة بالمخاطر والعنف ، مما أتاح للسلطات حجة أعتبار الحزب خارجا على القانون . ومع هذا ، فقد ظلت العقيدة القومية السورية تستأثر بتأييد بعض العناصر في سوريا ولبنان . وكان الضعف المتأصل في هذه العقيدة مسؤولا في الدرجة الاولى عن تعثر الحزب عبر تاريخه الطويل . وقد زاد في تعثره ضراوة العداء له ، خصوصا من جانب البعثيين العرب .

القومية الرومانسية

تبنى حزب البعث ، بخلاف الحزب السوري القومي الاجتماعي ، ايديولوجية قومية أوسع ، من حيث شمولها ومفاهيمها الاساسية ، ومن حيث رسوخ جذورها في الثقافة العربية والتراث العربي . صحيح ان القومية العربية كما أشار الى ذلك منيف الرزاز أحد قادة البعث تستند الى عوامل متعددة ، بما في ذلك الجغرافيا والثقافة ، لكن أهمية كل عامل من هذه العوامل تختلف بين مدرسة فكرية وأخرى . وذهب الرزاز الى ان هناك مفهوما عريضا للقومية العربية يتبناه حزب البعث ومفهوما محليا ضيقا يعكس شعورا عشائريا لا بد من ان تتجاوزه القومية العربية . ومما قاله : « وبسبب انعدام هذا التحديد يقوم الجدل بين أصحاب العروبة ، أي المؤمنين بالقومية العربية ، وبين الذين يسمون انفسهم بالقوميين السوريين ، أو بين أصحاب العروبة وبين فراعنة مصر . هل أهل سوريا عرب ام هم سوريون

فحسب ، هذه مشكلة حاول مناطقة الطرفين ان يحلوها بالمنطق . ولكن المنطق لا يحل هذه المشكلات . فاذا انت ضغطت على التاريخ القديم وضغطت على البيئة المحدودة وضغطت على التاريخ الحديث واهملت عامل اللغة وعامل الحضارة المتصلة وعامل التاريخ الطويل كان السوريون سوريين فحسب ، والمصريون مصريين فحسب ..وان انت ضغطت على اللغة وضغطت على التاريخ الطويل وضغطت على الحضارة المتصلة ، كان السوريون والمصريون عربا من العرب ، من القومية العربية، من الامة العربية . » (٣٢)

ويعتبر ميشال عفلق ان القومية هي تجسيد للروح العربية (٣٣) . وما اللغة والتاريخ والتقاليد ، على أهميتها ، الا روابط خارجية . والقومية هي النضال في سبيل هدف قومي ، وهي ارادة التقدم التي تنبعث كلما تخلفت الامة عن ركب التطور أو كلما تدهورت الاوضاع القائمة وتأخرت الامة عن مجرى التقدم العالمي . من هنا ان القومية العربية هي « مسيرة » الامة العربية نحو تحقيق مطالبها وآمالها . وهذه الآمال تجسد نظرة الامة في الحياة والمجتمع ، الان وفي المستقبل ، وهي نتاج شخصية الامة والقيم التي تهدف الى تحقيقها . وبكلمة أخرى ، فان القومية العربية الان هي مظهر جميع القوى الداخلية والقيم والآمال التي تساور الامة العربية . فلهذه الامة رسالة ، وهي تحقيق مثلها الاعلى . وعملية تحقيق هذا المثل الاعلى تؤلف حصيلة تجارب الامة العربية في ايقاظ الشعب العربي وحل مشاكله ورفع مستوى معيشته .

وصاغ البعث القوميه العربية كعقيدة يمكن ان تحقق اهدافها على مرحلتين ، تتجسد كل مرحلة منها بحركة مرتبطة أرتباطا عضويا بالاخرى . فالمرحلة الاولى هي تحرير الارض العربية من الاستعمار ، والثانية هي توحيد الوطن العربي . الا انه لا يمكن زوال المرحلة الاولى الا بعد تحقيق المرحلة الثانية .

وقد يبدو ان لا جديد في هذه المعادلة ، ما دام المفكرون العرب دعوا من قبل الى الاستقلال والوحدة ، قبل ولادة البعث بزمن طويل . الا ان حزب البعث قد يكون أول جماعة عقائدية تضع الوحدة العربية كمطلب ملح وتدعو الى انتهاج أسلوب ثوري لتحقيقها . وأكد زعماء البعث ان على العرب ان يعملوا من أجل الوحدة ولو ان بعض البلدان العربية التي لم تبلغ استقلالها بعد، وذلك حتى يتمكنوا من الاستمرار في النضال من أجل الوحدة وبلوغ الاستقلال . وجاءت دعوة البعث الى الوحدة في الوقت الذي كان العرب بأمس الحاجة اليها ، اي حين اتضح ان العرب غير قادرين على الوقوف في وجه اسرائيل وهم مجزأون . وقد عبر البعث عن هذه المسألة بشعاره المشهور « المصير العربي المشترك » ، فكان صرخة مناسبة حان توجيهها الى الزعماء العرب ، بعد أن كشفوا عن سلبيتهم ورجعيتهم ومصالحهم في بقاء الاوضاع القائمة (٣٤) .

ونظر البعث الى الاستقلال والوحدة كوجهين لا ينفصلان لهدف قومي واحد ، وأكد ان على العرب ، حتى قبل تحقيق الاستقلال ، ان يسعوا الى الوحدة ويستعدوا لها . فما ان يتحقق الاستقلال ، حتى تتبعه الوحدة .

والقومية العربية في نظر البعث عملية تطور لن تتوقف ولن تزول . اما قيم القومية العربية فهي الحق والخير والعدل ، وهذه ليست نتاج اوضاع اقتصادية . ذلك لانها لا تمثل أرادة او مصلحة جماعة من الافراد ، بل هي تعبير عن حب الامة للحق والخير والتسامح والتعاون والتقدم .

ويختلف هذا المفهوم في القومية ، القائم على مبدأ ارادة الامة في الحياة ، عن المفهوم الاوروبي القائم على الظروف الاقتصادية . فارادة الامة العربية في الحياة مستمدة من المرحلة التقدمية العربية الحالية . وهي نتاج عملية تاريخية بدأت منذ اجيال . ولذلك ، فلا احد يستطيع ان يوقف هذه العملية بعمل طوعي او قسري . وفي آخر الامر ، فالقومية العربية هي التراث المحتم الذي

خلق للفرد العربي شخصيته ، دون ان يكون له في ذلك أي خيار . ومهمة حزب البعث فيما يتعلق بالقومية العربية هي التعبير عن الروح العربية باسلوب عملي . لكن الهدف النهائي هو تحقيق المثال الاعلى العربي . وبموجب هذا فالمثالية والواقعية ليستا على طرفي نقيض ، بل هما مرحلتان في عملية التطور . والواقعية في السياسة ، كما يرى عفلق ، هي شكل اولي للمثالية : انها الحلبة التي فيها يستطيع الحزب ان يدرب نفسه ، ثم ينطلق صعدا ليكتشف في النهاية حقيقة الروح العربية[٣٥] .

ويعتقد البعث ان الدين ، والدين الاسلامي بصورة خاصة ، هو عنصر مهم في القومية العربية ، باعتباره التعبير الروحي عنها. والاسلام مرتبط ارتباطا وثيقا بالروح العربية ، وهو رمز هويتها . انه يضع امام المؤمنين نوعا من الوجود المثالي ، وما نزوله اولا على العرب الا لان فضائلهم جعلتهم مؤهلين لنقل رسالته الخالدة.

ولطالما استعملت كلمتا الاسلام والعروبة للتعبير عن الروح المتأصلة في الامة العربية . ففي الماضي ، اعرب الاسلام عن قوة العرب . اما في الحاضر فهو يظهر بمظهر القومية العربية . وكان المجتمع العربي يفتقر الى رسالة روحية حتى جاء الاسلام فكان هو هذه الرسالة . ولهذا يعتبر الاسلام تجسيدا لروح الامة العربية ، هذه الروح التي تستطيع ، بواسطة الاسلام ، ان تمتلك القوة التي تمكنها من تحقيق اهدافها في الحق والايمان والخير . فالعرب ، كما يقول عفلق ، يمتلكون وحدهم ، دون الامم الاخرى، هذا العنصر الروحي لانبعاثهم القومي .

صحيح ان الدين من الناحية المثالية يؤيد الخير ويقف مع المظلوم ، لكنه قد يصبح اداة في يد العناصر الظالمة والرجعية . لهذا يفسر البعث الدين بانه يعني التقدم ، ويرفض المعتقدات الخرافية التي تؤدي الى الانقسام والحزازات التافهة . وهو يرى ان الدين الصحيح عنصر هام من عناصر القومية العربية ، رغم ان القومية العربية لا تقوم على الدين وحده[٣٦] .

ولا ينظر البعث الى القومية العربية على انها تعارض القوميات الاخرى ، فهي تنظر باحترام اليها جميعا . وهذا يعود الى كون القومية العربية انسانية في نظرتها ، والى كونها تحاول ، كالقوميات الاخرى ، ان تقدم للانسانية امثلة على التسامح والحب والتعاون والعلائق السلمية مع الامم الاخرى . واعتبر عفلق ان التاريخ الانساني هو تاريخ نضال الامم لتحقيق اهدافها في الوحدة والحرية والاشتراكية[٣٧] .

ويرى عفلق ان القومية العربية « رسالة عربية خالدة » ، وانها التعبير التقدمي عن الفكرة العربية التي تتخذ لنفسها اشكالا مختلفة باختلاف الحقب التاريخية . فالقومية في هذا العصر تدعو الى الوحدة والحرية والاشتراكية . وبكلام أعم ، انها ظاهرة خالدة تتجسد في اشكال مختلفة وفق مراحل التاريخ المختلفة . وهناك قوتان تحددان مجرى التاريخ : الانسانية والقومية . فالقومية هي القوة الكامنة في كل أمة ، وهي تعمل بانسجام مع الانسانية التي هي القوة الاشمل . وهكذا تشكل آراء عفلق في القومية العربية جزءا خاصا من نظرته العامة الى القومية كظاهرة كونية . والدور الذي يرسمه للامة العربية لتحقيق اهدافها هو مظهر للدور الذي تلعبه الانسانية لتحقيق اهداف الجنس البشري.

وتكمن أهمية نظرة البعث الى القومية العربية في نظرته الشاملة الى القومية ، بحيث تحتوي جميع الاراء الاخرى . ذلك لانها عمومية وغامضة ورومانطيقية في طابعها البعيد عن الواقعية حتى ليمكن الذهاب الى حد أعتبارها « صوفية » بالاستناد الى قول ميشيل عفلق ذاته عن القومية بانها حب الانسان لابناء وطنه حبا يماثل حب الحلاج لله[٣٨] .

القومية العلمانية

حاول المفكرون العرب المسيحيون الذين ايدوا القومية العربية ودعوا اليها ان يتجنبوا عن قصد أعتبار الدين والقومية شيئا واحدا ، فشددوا على العوامل اللغوية والثقافية للقومية .

حتى الذين نادوا منهم ، مثل زريق ورباط ، باعتبار الاسلام من عناصر القومية ، أوضحوا انهم يعنون بالاسلام جوانبه الخلقية والروحية ، لا محتواه الديني والمذهبي بحد ذاته . وبين المفكرين المسلمين ، هناك مفكر واحد فصل فصلا حاسما بين القومية والدين وأصر على العناصر العلمانية للقومية، هو ساطع الحصري الذي وضع نظرية منهجية ومنسجمة في القومية العربية ، باسلوب أكثر وضوحا واتساقا من اسلوب أي كاتب آخر .

نشأ الحصري في ظل العهد الحميدي وتكلم التركية كابنائها ، رغم انه ولد في اليمن في ١٨٨٠ لابوين عربيين من حلب . درس في مدارس تركية ، وتعلم اللغة التركية والفرنسية قبل ان يبدأ بتعلم اللغة العربية ، بعد أن أستقر في البلاد العربية عقب الحرب العالمية الاولى . خدم في الحكومة العثمانية وعلم في المدارس التي انشأها في اسطنبول ، منذ أنهى دراسته في ١٩٠٠ حتى مغادرته تركيا في ١٩١٩ . اما مفهومه عن القومية العلمانية، فقد وضعه في أثناء عمله في البلقان ، حيث أدرك أن ما يفصل اليونان او البلغار او الصرب عن الترك ليس الدين ، بل أصولهم اللغوية والثقافية المتميزة . ورأى شعوب البلقان تتقاتل فيما بينها حول قضايا قومية بضراوة أشد من قتالها مع الاتراك ، فاستخلص من ذلك ان فوارق اللغة والثقافة أعمق بين الامم من فوارق الدين . يضاف الى هذه التجربة الحية اعجابه بالفلسفة الوضعية التي كانت ذائعة في أوساط المفكرين العثمانيين الشباب . وفي حديث للحصري مع مؤلف هذا الكتاب قال انه درس الشريعة الاسلامية ، فصدمه الاسلوب القديم الذي تدرس به . وهو يختلف عن الاسلوب الذي تدرس به العلوم الطبيعية . ومنذ صباه أستحوذت على اهتمامه الطريقة العلمانية في تدريس المسائل الاجتماعية دراسة موضوعية. وظل وفيا لهذا الاسلوب وللفلسفة الوضعية حتى نهاية حياته .

واستقر الحصري في العالم العربي بعد الحرب العالمية

الاولى . ففي ١٩١٩ ، ذهب الى دمشق فعين وزيرا للمعارف في حكومة فيصل العربية ليعيد النظر في نظامها التربوي . ثم عمل مربيا في الادارة وفي التعليم ، ثم مديرا للآثار في العراق من ١٩٢١ حتى ١٩٤١ ، حين عاد الى دمشق أبان الحرب العالمية الثانية كمستشار في وزارة المعارف السورية . وبعد الحرب انتقل الى القاهرة ، حيث ترأس معهد الدراسات العربية العليا الذي انشأته جامعة الدول العربية . ثم تقاعد في ١٩٥٧ ، وتوفي في العام ١٩٦٨ ، تاركا وراءه نتاجا أدبيا ضخما اقتصر في معظمه على معالجة موضوع القومية العربية نظرا وتطبيقا (٣٩) .

وحيث انه عاد الى العالم العربي في سن النضوج ، استطاع النظر الى مشاكل العالم العربي نظرة اجنبي تتصف بالحدة وعدم التحيز ، لكنها لا تخلو من التعاطف . ومكنته تجاربه الماضية في بلد اجنبي ، فضلا عن تجرده من التحامل الديني والاجتماعي الذي طالما قيد المفكرين العرب المتأثرين بالبيئة الاجتماعية التي نشأوا فيها ، من تقديم حلول موضوعية لمسائل عربية قومية ، لا سيما في الميدان الثقافي . وفي هذا الميدان سبق الحصري زمانه ، كما ان قدرته على تطبيق الوسائل العقلانية والطبيعية على المسائل الاجتماعية تجاوزت حتى الجيل الجديد من المثقفين العرب .

ومع ذلك ، فقد كان للاوضاع السياسية في العالم العربي ، بعد الحرب العالمية الاولى ، تأثير سلبي معين على بعض فرضيات الحصري في القومية العربية . ففي تركيا لم يمارس اي نشاط سياسي هناك ، لذلك كان قادرا على النظر الى القضايا القومية نظرة تتصف بكثير من الموضوعية . اما بعد عودته الى العالم العربي ، حيث كان الصراع قد بدأ بين النفوذ الفرنسي والبريطاني وبين العرب حول المسائل القومية التي أضطلع الحصري بمعالجتها ، فكان لابد لآرائه في القومية العربية ان تتأثر بالاعتبارات السياسية . فأصبح يرى ان بلوغ الاستقلال هو

بالضرورة هدف القومية العربية العاجل ، ثم تعقبه الوحدة كخطوة تالية. وهكذا ظلت الاهداف القومية في رأيه سياسية في الاساس. وحين سأله مرة مؤلف هذا الكتاب عن نظام الحكم الذي يفضله بعد تحقيق الوحدة ، اجاب بان شكل الحكم لا يهمه كثيرا ، اذ انه سيكون من مسؤولية الجيل اللاحق . واضاف قوله بان الاهتمام يجب ان ينصب في الوقت الحاضر على مسألة الوحدة ، وبأن الواجب القومي على كل عربي هو دعم القائد القادر على تحقيقها. فمن هذه الناحية ، لم يتخط الحصري الاهداف القومية التي نادى بها أبناء جيله .

وبغض النظر عن الجوانب السلبية في نظرة الحصري الى القومية ، وهي جوانب تعكس في اساسها تجاربه الشخصية وخيبته ، فان آراءه في طبيعة القومية وعناصرها هي آراء وافية وموضوعية . وما ذلك الا لانه لم يأخذ بعين الاعتبار اثر السيطرة الاجنبية في العناصر الايجابية للقومية العربية او في نظريته في القومية . وهذا ما جعل آراءه تكتسب أهمية فائقة .

وتستند نظرية الحصري هذه في القومية على فرضية اساسية هي مفهومه للعرب أو للشعب العربي على انه يضم كل من يتكلم العربية . والتطور الكامل للقومية يحول الشعب بالضرورة الى « امة » ، والامة الى « دولة » واحدة . والهدف الاخير للقومية يتلخص في قوله : سعيدة هي الامم التي حققت وحدتها القومية وأكملت شخصيتها السياسية ، بحيث تطابقت حدودها الدولية مع حدودها القومية . وفي هذه المرحلة لا تتناقض الوطنية التي هي الولاء للوطن مع القومية التي تعني الولاء للامة. أما اذا كانت الامة مجزأة الى أكثر من دولة ، فلا بد من ان تصبح الوطنية عندئذ موضوع خلاف بين أولئك الذين يريدون وحدة الامة — اي انصار القومية — واولئك الذين يريدون بقاءها مجزأة — اي انصار الوطنية — . وفي الحالة الاخيرة تنقسم الامة الى دولتين أو أكثر ، والشكل المصطنع الذي تتخذه هذه الدول لا

ينطبق على الشخصية السياسية الكاملة للشعب : أمة واحدة في دولة واحدة . لذلك كان الهدف الاخير لقومية أمة مجزأة هو توحيد هذه الامة واقامة دولة واحدة . واذا ما فقدت احدى دول هذه الامة استقلالها ، فعلى القومية أن تعمل على استعادة هذا الاستقلال ، ثم توحيد هذه الدول في دولة واحدة (٤٠) .

ومن هذه الخطوة ينتقل الحصري الى الخطوة المنطقية التالية ، فيبحث في العناصر التي تتكون منها القومية . فيرفض نظرية الاصل المشترك (اي الوحدة العرقية) للامة ، لان ذلك مناف للحقيقة العلمية والتاريخية . فليس من أمة تستطيع ان تدعي النقاء العرقي . ومبدأ رينان القائل بان ارادة جماعة بشرية ما تكفي لجعلها أمة هو قول خاطيء . ذلك لان مثل هذه الارادة ليست السبب بل النتيجة ، أو هي التعبير عن عناصر أخرى ، كاللغة والدين . صحيح ان القومية قد تكون كامنة ، ومسألة الحاجة الى ايقاظ الوعي القومي يعني تحريك ايمان الشعب بمستقبل امته وبتحقيق اهدافها القومية . وتتجسد هذه اليقظة ، بالنسبة للعرب ، في الدعوة الى الاستقلال والوحدة . فالهدف هو ان تشكل كل الشعوب العربية أمة واحدة ودولة واحدة . أما مهمة الحصري الفكرية فهي ايقاظ الوعي القومي عند العرب ليدركوا هذا الهدف الاخير .

واعتبر الحصري ان الروابط التي تشكل الامة هي روحية وفكرية ، لا مادية . لذلك لم يعلق الا اهمية ثانوية على الجغرافيا والمصالح الاقتصادية المشتركة ، رغم ادراكه اهمية الدور الذي تلعبه المصالح المادية في حياة الافراد والجماعات . فهذه المصالح لا يمكن اعتبارها من العناصر التي تتكون منها القومية ، بل انها قد تسير في اتجاه معاكس للوحدة القومية . أما الدين ، فمع كونه قوة اجتماعية مهمة ، الا انه قد يكون عنصرا موحدا ومفرقا في آن واحد . ومن الممكن لدين قومي ، كاليهودية مثلا ، ان يكون عنصرا اساسيا من عناصر القومية . اما الاديان الكلية ، كالمسيحية

والاسلام ، فلا تعترف بالفوارق القومية . ولذلك ، فهي تضعف الوعي القومي . ومن هنا كان الاسلام ، باصراره على القيم الكلية ، لن يصبح من مقومات القومية العربية .

ورأى ساطع الحصري ان التاريخ واللغة هما ركنا الوجود القومي لاية امة من الامم . والتاريخ هو اهم عامل في ايجاد اللحمة بين عناصر الامة وتمييزها عن الامم الاخرى . اما وظائف اللغة فهي الاتية :

« اللغة أولا واسطة التفاهم بين الناس ، وثانيا آلة التفكير عند الفرد ، وثالثا واسطة نقل الافكار والمكتسبات من الاباء الى الابناء ومن الاسلاف الى الاخلاف .

« ولهذا نجد ان وحدة اللغة توجد نوعا من الوحدة في الشعور والتفكير ، وتربط الافراد بسلسلة طويلة ومعقدة من الروابط الفكرية والعاطفية ، وتكون أقوى الروابط التي تربط الافراد بالجماعات .

« وبما ان اللغات تختلف من قوم الى قوم ، فمن الطبيعي ان مجموع الافراد الذين يشتركون في اللغة ، يتقاربون ويتماثلون ويتعاطفون أكثر من غيرهم ، فيؤلفون بذلك امة متميزة عن الامم الاخرى . [41] »

ويلي التاريخ اللغة ، باعتباره العنصر الاساسي الاخر في القومية . ويعرفه الحصري بانه « تعبير الامة عن ذكرياتها ووعيها لذاتها » . فالتاريخ يخلق نوعا من « القرابة المعنوية » و « يقرب الناس من بعضهم بعضا أكثر فأكثر » . واذا ما خضعت امة للسيطرة الاجنبية وفقدت وعيها لذاتها ، فان « هذا الوعي للذات لن يستعاد حتى تستعيد الامة تاريخها وتعود اليه . [42] » وميز الحصري بين التاريخ كوقائع واحداث تاريخية ، وبين التاريخ الحي في نفوس الناس وعقولهم . فهذا النوع الثاني هو الذي تتذكره الامة ، وهو الذي يمثل أمجاد الماضي ويخلق الامل للمستقبل . واذا ما نسيت أمة تاريخها ، فانها تخسر شعورها

ووعيها لذاتها . وهي لن تستعيد وعيها القومي الا بالعودة الى تاريخها .

ولا يبحث الحصري القومية العربية كظاهرة منفصلة ، بل يبحثها في أطار الحركات القومية الاخرى . فيتتبع أصول القومية المعاصرة في اوروبا الغربية ، ثم انتشارها في اوروبا الشرقية والبلقان ، ثم في الامبراطورية العثمانية . أما القومية العربية ، فانها برزت حين تيقظ الشعور القومي لدى شعوب الامبراطورية العثمانية الاخرى ، رغم رابطة الدين التي وحدت ما بين العرب والترك في الماضي [43] .

وهكذا نرى ان الحصري يحبذ نوعا علمانيا من انواع القومية العربية ، بعيدا كل البعد عن الدين . وهو يستند في موقفه هذا الى طبيعة الاسلام التي تشدد على القيم الكلية الشاملة لا على القومية ، والى تجارب العرب التاريخية التى ايقظت فيهم الوعي القومي كردة فعل على الوحدة الاسلامية ، ثم الى وجود مسيحيين عرب تربطهم بالعرب الاخرين روابط اللغة والتاريخ . أما عن مسألة العلاقة بين الدين والدولة ، فالحصري يؤمن ايمانا كاملا بمبدأ فصل الدين عن الدولة ، وبأن الدين في العصر الحديث أمر يخص ضمير الفرد وحده [44] .

ويبحث الحصري أيضا في العقبات العديدة التي تقف في طريق تحقيق الاهداف العربية القومية وفي طليعتها الضغوط الاجنبية التي تسير في خط معاكس للوحدة القومية . ثم ان هنالك المصالح القائمة على الوجود الاجنبي ومن أجل بقائه ، والمشاعر الاقليمية ، كما في مصر ولبنان . الا أن هذه المشاعر هي موجات سرعان ما تتجاوزها القومية العربية . وانتقد الحصري القومية السورية التي دعا اليها انطون سعاده لاقليميتها [45] . لكنه أيد في بادىء الامر عقيدة البعث لتشديدها على الوحدة العربية ولانه رأى تشابها بينها وبين مفهومه للقومية . لكنه عارض قادة البعث واتهمهم بانهم دعاة للاقليمية لا وحدويون ، حين أيدوا انفصال

سوريا عن الجمهورية العربية المتحدة في ١٩٦١ ، مخالفين بذلك مبدأ الوحدة العربية الذي طالما دعوا اليه [٤٦] .

وينم تحليل الحصري للقومية العربيـــة عن ادراكه القوى الاجتماعية والثقافية التي رسمت معالمها القومية وحددت طابعها. فقد درس التاريخ العربي بعين نافذة واستخلص ان ما أعاد الامة العربية الى الحياة في العصر الحديث هو ، في الاساس ، اللغة العربية والتاريخ العربي . وبالاضافة الى أسلوبه العلمي ، فقد أدرك شموليـــة الظواهر الانسانية وحـــاول ان يدرس القضايا العربية في اطـــار المشاكل الانسانية الاكبر . وســـاعدته آراؤه العلمانية مرارا على دراسة هذه القضايا بتجرد ، مع انه احتفظ بميوله السياسية الخاصة به ، كاصراره على الاولويـــة المطلقة للوحدة العربية ولتشكيل « دولة ــ امة » واحدة ، وانتقد كل من بشر بنظرة غير نظرته الى القومية العربية [٤٧] .

القوميـــة التكميليـــة :

انطوت فكرة الوحدة العربيـــة ، كما لاحظنا ، على عنصر تكميلي . ذلك لان العرب أصبحوا ، بالهجرة والاختلاط الثقافي ، شديدي الامتزاج بالشعوب الاخرى ، لا سيما الترك والفرس . ثم ان الحدود السياسية التي رسمت بين الامبراطورية العثمانية وبـــلاد فارس ، وبين تركيا والبـــلاد العربية ، لم تتبـــع الحدود « القومية » دائما . على ان القوميين العرب فى أوائل فترة ما بين الحربـــين لم يفهموا النزعة « التكميليـــة » الا على نحو غامض ومحدود . فقد شغلهم عن ذلك انصرافهم الى النضـــال في سبيل الاستقلال . ولعل للحادثين التاليين تأثيرا مباشرا أو غير مباشر على النزعة التكميلية : اولهمـــا كان الاطاحة بالشيـــخ خزعل ، الحاكم العربي الشرعي لاقليم عربستان (خوزستان) ــ في المنطقة التي تقع شرق شط العرب والخليـــج الفارسي ــ واستبدالـــه بفارسي ، رغم أن السكان كانوا عربا في ذلك الحين ، أي في ١٩٢٤ . وكان الحادث الاخر ضم لواء الاسكندرون الى تركيا في

١٩٣٩ . ولم يحرك الحادث الاول أي شعور قومي في البـــلاد العربية عامة ، مع انه ولد احساسا بالمذلة عند المواطنين العرب في المحمرة وعند جيرانهم الاقربين في العراق [٤٨] . أما الحادث الاخر ، فأثار من الغضب في بلدان المشرق اكثر مما اثاره في البلدان العربية الاخرى . لكنه دفع عرب لواء الاسكندرون ، ممن اتيح لهم فرصة زيارة البلاد العربية ، الى تحريك مشاعر الحنين عند القوميين الشبـــاب والى الجمع بين « التكميليـــة » وبين فكرة الوحدة العربية [٤٩] .

ونشط بعض عرب الاسكندرون ممن أقـــاموا في دمشق ، كذكي الارسوزي واتباعه ، في نشر الافكار الثورية بين القوميين الشباب . ومع ان الارسوزي آثر العمل مستقلا وبين الشباب مباشرة ، الا ان فريقا من أتباعه انضم الى البعث وســـواه من الاحزاب والكتـــل العقائدية المتطرفة التي تنسجـــم مع تطلعاته الثورية . وكان الارســـوزي يرى أن ضم لواء الاسكندرون الى تركيا لم يكن مجرد خسارة أقليم عربي ، بل كان ضربة قاســـية لفكرة الوحدة العربية . لذلك دعا الى خلق نظام اجتماعي جديد قادر على توحيد العرب واستعادة الاجزاء المسلوبة من أرضهم ــ الاسكندرون وفلسطين . وكان على مثل هذا النظام ان يستند الى القومية العربية ، والاشتراكية ، ومعاداة الامبريالية . وهو انما يتحقق بالعمل الثوري . ولم يأت الارسوزي برأي لم يضمنه قادة البعث في برنامج حزبهم . لكنه ، والحق يقال ، بدأ يبشر بهذه الآراء قبل تأسيس حزب البعث . وعندما أستولى بعض القادة المنشقين على حزب البعث على السلطة في أواسط الستينات ، ادعوا بانهم أستمـــدوا التوجيه الروحي من تعـــاليم الارسوزي ونادوا به بطلا قوميا أثر وفاته في ١٩٦٨ . ومع أن الارسوزي كان كاتبا لامعا ، الا انه لم يضع مذهبا تكميليا خاصا ، بل آمن بان فكرة الوحدة العربية التي تنطوي على النزعة التكميلية هي السبيل الاكيد الى أستعادة الاسكندرون [٥٠] .

أما القضيـــة التي عبرت ، أوضـــح ما يكون ، عن النزعة التكميلية ، فهي خسارة فلسطين . فمنذ عهد الانتداب البريطاني ، أعلن عرب فلسطين عن موقفهم من البلاد العربية الاخرى ، وهو أن نضالهم ضد انشاء وطن قومي يهودي ليس مجرد نضال محلي، وانما هو موقف عام ضد الصهيونية التي تهدد العالم العربي ككل. وأدرك العرب ببطء معنى هذا التهديد ، خصوصا في نهاية الحرب العالمية الثانية . وفي ١٩٤٨ ، تدخلوا جماعيا وبالقوة لمنـــع قيام اسرائيل . ووجد الزعماء العرب في حربي ١٩٤٨ و ١٩٥٦ أسبابا تبرر شـــكواهم من أن التدخل الاجنبي أعـــاق وقوفهم في وجه اسرائيل . اما في حرب ١٩٦٧ ، فقد سقطت هذه الاسباب ، حين اثبـــت الزعماء العرب انهم عاجزون كليا عن مواجهـــة التحدي الاســـرائيلي . وبنتيجـــة ذلك ، أزدادت حدة المشـــاعر العربية التكميلية بحيـــث انه ، اذا اســـتمر التهديد وأعمال الانتقـــام الاسرائيلية ، لا بد للعرب من ان يؤثروا النزعة التكميلية على الاهداف العربية القومية ، وان يغيروا من طبيعة الدعـــوة الى الوحدة العربية .

واثبتت حرب حزيران ان لا الانظمة الثورية التي أقـــامها الجيل الجديد ، ولا زعامة عبد الناصر ، كانت من القوة بحيث تصد الهجمات الاسرائيلية . كما أنها كانت اضعف من قهر هذا الخطر الداهـــم الذي يتهدد القومية العربيـــة . فتحقيق أهداف القومية العربية يتطلب ، قبل كل شيء ، صد الهجمات الاسرائيلية ثم تقليصها . وهكذا بدأت التكميلية تسيطر على الفكر العربي حتى أصبحت السمة البارزة للقومية العربية . وليست المناورات السياسية والنشاطات الفدائية التي بدأت منذ حرب حزيران الا وسائل للتعبير عن هذا المذهب الجديد .

ولعل جيلا جديدا لاحقا بدأ يبرز ببطء وعزم ليحل محل الجيل الذي أفرز الحكام الحاليين في العالم العربي . ويتكون هذا الجيل الذي ولد في ظروف ومناخ الخيبة بعد قيام اسرائيل من شـــباب

يلقون على عاتق اسرائيل كل مسؤولية المآسي التي حلت بهم . وهم لذلك مستعدون لثمن حرب استنزاف ضدها مهما طـــالت ومهما بلغ الثمن .

ومـــا حركة التحرير الفلسطينية ، كمـــا يسمى هذا التيار السيـــاسي الجديد ، سوى حركة تكميلية في الاســـاس . اذ ان هدفها الآني ليس استعادة فلسطين ، لان اسرائيل أقوى من أن تقهر الان ، وانما جعل العرب ، كل العرب ، يؤمنون بان قضية فلسطين هي مسألة في صميم القومية العربية . وهي تهدف أيضا الى تذكير العرب باستمرار بما يجب ان يعتبروه أفدح ظلم حل بهم في تاريخهم ، والى ايقـــاظ ضمير البشرية على الظلـــم الذي حل بالعرب ، والى ابقاء القضية الفلسطينية موضوع بحث دائم في مختلف المؤتمرات الدولية .

وقـــد بدأ التفكـــير في هذا الاتجـــاه في أوساط الشبـــاب الفلسطينيين على نحو طبيعي . ثم أنتقل الى الشبـــاب العرب الاخرين الذين أدركوا ان المفاهيم القديمة للقومية العربية لم تعد صالحة لمواجهة نتائج حرب حزيران ١٩٦٧ . صحيح ان الشباب الفلسطينيين شرعوا في تنظيم حركات مقاومة خاصة بهم ــ كفتح وسواها من المنظمات ــ قبل حرب حزيران ، لكن نشاط الفدائيين ازداد ، بالضرورة ، بعد هزيمة الدول العربية . ومع أن فتح تتمتع بتأييد شعبي واسع مرده الى الاعلام والى قيـــادة ياسر عرفات الفعالة ، الا ان المنظمات الاخرى تحمل الافكار التكميلية ذاتها ، بحيث أصبحت قضية فلسطين الان هي القضية القومية العربية الاساسية . ويقول الفدائيون ان اسرائيل لن تزول من تلقاء ذاتها ، وان مهمة تصفيتها كدولة لن تتم بدون « حرب تحرير شعبية » قد تأخذ شكل ثورة أو هجوم مفاجيء أو حرب عصابات، وذلك حسب ما تقتضيه الظروف في المستقبل .

أما هدف حرب التحرير هذه ، كما يعرضه قادة المقاومة ، فهو أعادة الحكم العربي الى فلسطين والسماح لليهود بالعيش

كمواطنين فلسطينيين . وعندما يتم ذلك ، تصبح الوحدة العربية هدف القومية العربية الاهم . أما الان ما دامت اسرائيل قائمة ، فلا يمكن للعرب ان يتوحدوا . وبكلام آخر ، ان تصفية اسرائيل هي خطوة لا غنى عنها في طريق بلوغ الهدف العربي الاخير الذي يعبر عنه الشعار التالي : تحرير فلسطين هو الطريق الى الوحدة العربيـــة [٥١] .

نظـــرة الى الـــوراء

تعالج فرضيات الفكرة القومية التي تحدثنا عنها حتى الان أهداف القومية ومقوماتها ، لكنها لا تهتم الا قليلا بعلاقـــة هذه الاهداف والمقومات بالاوضاع الاجتماعيـــة القائمة التي كثيرا ما تسير في خط مناقض للنظريات المجردة . حتى الهيكل النظري الذي وضعه ساطع الحصري ، بالاستناد الى تحليل اجتماعي وتاريخي، يتجاهل أثر القوى المحلية أو الاقليمية التي لا يمكن رفضها بمجرد القول انها اقليمية وانها معاكسة للوحـــدة العربية . ففي مصر والعراق ولبنان ، مثلا ، كان هناك دائما شعور قوي نحو تعزيز قومية محلية ــ فرعونية ، أو عراقية ، أو فينيقية . على ان أية محاولة لم تبذل لفهم هذه المشاعر أو للتوفيق بينها وبين الانتماء القومي العربي الاوسع . وهكذا تنهض الحاجة الى نظرية قومية واقعية تأخـــذ بعين الاعتبار أي خلاف قـــائم بين الاقليمية وبين القومية . اذ لا يمكن رفض الشعور الاقليمي لمجرد انه يتعارض مع الاهداف القومية . فالمشكلة الاقليمية قائمة ، بغض النظر عن الفرضيات النظرية . وهذا ما أثبتته بوضوح محاضر مباحثات الوحدة العربية التي جرت بالقاهرة في ١٩٦٣ [٥٢] .

ولم يدرك العرب حتى الان على نحو واف ان شكل الوحدة القومية الذي يريدونه اليوم لا ســـابقة له في التاريخ العربي . لذلك تأرجح عبر التاريخ الحديث بين نموذج أقليمي يشـــدد على المصلحة المحلية وبين نموذج قومي أشمل يشدد على القيم الثقافية

وسواها . ولم يتكون حتى الان أي نموذج واقعي لوحدة عربية تجمع بين المطالب المحلية والتطلعات القومية .

والظاهرة التي توازي في أهميتها ما نحن في صدده هي غياب أهداف قومية ايجابية . صحيح ان الاشتراكية العربيـــة صممت خصيصا لسد هذا الفراغ بمحتوى ايجابي ، لكن الاشتراكية التي دعا اليها الرئيس عبد الناصر تستند في الاساس الى تجربة مصر الخاصة ، كما أشرنا فيما سبق ، بحيث تعذر عليها ان تكون هدفا ايجابيا لكل البلاد العربية . وهذا ما أثبتته تجارب العراق . وفي أحسن الاحوال ، تعطي اشتراكيـــة عبد الناصر العربية محتوى ايجابيا للنموذج القومي العربي في مصر . ولعل اشتراكية البعث التي توفق بين الديمقراطية والاشتراكية والقومية نظريا أقرب ما يكون الى ايجاد محتوى ايجابي للقوميـــة العربية . لكن عقيدة البعث غامضة وتجريدية ، بحيث لم تسعف قادة البعـــث حين تولوا السلطة [٥٣] .

وانتقـــد بعض المفكرين العرب انغلاقيـــة الفكرة القومية وافتقارها الى محتوى ايجابي وطالبوا باعادة النظر في الاهداف القومية على المستويين القطري والقومي . ففي ١٩٥٦ بحث جورج طعمه ، وهو مفكر لبرالي يؤيد البعث ، في انعدام العلاقة بين الاهداف القومية وبين التـــاريخ ، ودعا الى مفاهيم قومية عريضة تنسجم مع التطور القومي والدولي للعالم العربي [٥٤] . وقدم آخرون ، أمثال خليل كنا ، وهو سياسي لبرالي من عراق ما قبل الثورة ، برنامجا محددا على المستوى الاقليمي ضمن اطار القومية العربية [٥٥] . لكن أيا من هذه الاساليب البناءة لم يحظ بقبول واسع ، رغم انها جديرة باهتمام المفكرين الجادين .

ويكاد القوميون العرب ، بما في ذلك الحصري ، يجمعون على ان المبادىء الثورية هي السبيل الى بلوغ الاهداف القومية . وقد سعت الحركة القومية العربية منذ نشأتها الى بلوغ الاستقلال والاهداف القومية الاخرى بالوسائل الثورية . بل ان قـــادة هذه

الحركة ، كالبعثيين مثـلا ، من الذين وضعـوا اهدافا ايجابية للقومية واصلوا ، حتى بعد الاستقلال ، الاصرار على الوسائل الثورية . وذلك رغم ان هذه الوسائل لم تثبت كونها أكثر فعالية من الوسائل التطورية .

ثم ان هؤلاء القوميـين العرب يظهرون أهتمـاما بالمبادىء الجماعية المتعلقة بخير الامة ككل أكثر من أهتمامهم بخير الفرد . وهكـذا انطمست حرية الفرد والمعـايير الديمقراطية وبرزت الشعارات القائلة بالحرية الوطنية ، والنظام العام ، والعدالـة الاجتماعية . على أن هناك ، بالطبع ، مفكرين يعتبرون ان الحرية والديمقراطية تحتـلان المرتبة الاولى في الاهميـة . لكن هؤلاء ليسوا ، في الأساس ، مفكرين قوميين (٥٦) .

الفصـل التاسع

التفكير الحر والعلمانيّة

« حرر فكرك من كل التقاليد الموروثة حتى لا تجد صعوبة ما في رفض راي من الاراء او مذهب من المذاهب اطمأنت اليه نفسك وسكن اليه عقلك ، اذا انكشف لك من الحقائق ما يناقضه » .

اسماعيل مظهر

قبل البدء ببحث موضوع الفكر الحر ، يجدر بنا ان نبين العلاقة بينه وبين كتابنا هذا الذي يعالج الاتجاهات السياسية العربية . وهي ان الدين والسيـاسة في الاسلام تداخلا تداخلا مستمرا ، مما جعل دراسة الفكر الدينـي والفكر العلماني الحر أمرا ضروريا . ومع ذلك ، فقد نال الفكر العلماني الحر من أهتمام المسلمين أقل مما ناله أي جانب آخر من جوانب الفكر العربي ، هذا اذا وضعنا جانبا أدانتهم لدعاة هذا الفكر وانصاره . كان ذلك بفعل انتصار النزعة المحافظة ، وفوق كل شيء بفعل الرقابة التي فرضت على المفكرين الذين خرجوا على المذهب الرسمي أو لم يتورعوا عن أخفـاء بعض الافكار غير المحافظـة تحت ستار مقولات محافظة في ظاهرها (١) .

ولا يتمتع المفكرون الاحرار في العالم العربي اليوم بوضع أفضل من وضعهم السابق . فمعظم الذين يعتنقون أفكـارا غير محافظـة يحجمون عن التبشير بها علانيـة تحت ضغط الرقابة الرسمية والموقف التقليدي المتشنج ضد التجديد . وأدى أرتباط هؤلاء بالفكر الغربـي المتحرر الى مهاجمة أفكـارهم أولا ، ثم اتهامهم بخيانة ثقافتهم ، مما زاد من صعوبة وضعهم . أما الرقابة التي تفرضها الدولة ، والتي غالبا ما يحفزها الضغط الشعبي ،

فانها لا تؤدي دائما الى السجن أو الموت ، رغم أن الهياج الشعبي قد يبلغ حدا عاليا ، كما في الاجيال الماضية . ومع ذلك ، فقد ثبت ان للفكر الحر تأثيرا بعيد المدى على الفكر الديني والسياسي .

علمنة الاسلام ــ علي عبد الرازق

اكتسبت كلمة « علمنة » في العالم العربي معنى تقويض دعائم الدين ، منذ قام النظام الكمالي في تركيا بفصل الدين عن الدولة ، في ما عرف بانه « علمنة للاسلام » . لذلك رفض العالم الاسلامي أي اقتراح علماني لاصلاح اي مؤسسة اسلامية ،بحجة أن مثل هذا الاقتراح يرمي الى « علمنة الاسلام » . لكن هل تعني « العلمنة » ، بالضرورة ، فصل الدين عن الدولة (أو الدين عن السلطات المدنية) ؟ الا يمكن تحقيق العلمنة في ميادين لا علاقة لها بالدين اطلاقا ؟ لقد تمكن الحكام المسلمون المعاصرون من تبني بعض الاجراءات الاصلاحية العلمانية دون معارضة جدية ، رغم ان الدين ، بشكله التقليدي ، كان في أساس هذه الاجراءات . ومن ذلك ان السلاطين العثمانيين نالوا موافقة رجال الدين على الاصلاحات العسكرية والمالية والادارية التي تبنوها . لكن رد فعل المسلمين كان حاسما وعنيفا عندما قام الكماليون بالغاء الخلافة وفصل الدين عن الدولة .

وهكذا يمكن للعلمنة ان تتخذ أشكالا عدة : (١) ــ تبني اجراءات لها علاقة بسيطة بالاسلام أو لا علاقة لها ابدا به ، (٢) ــ تبني اجراءات تنسجم مع الاسلام من حيث المبدأ لكن لا تعالجها نصوصه بتفصيل يناسب الاوضاع القائمة ، (٣) ــ تبني اجراءات يمكن أن تكون بديلة لبعض جوانب الاسلام التي مر عليها الزمن ، (٤) ــ فصل الدين عن الدولة [٢] وقد بدأت تركيا في ١٩٢٤ بالشكل الاخير الذي هو أكثرها ثورية ، فأثارت بذلك جدلا كثيرا في العالم العربي . وكان فرح انطوان دعا ، قبل الحرب العالمية الاولى ، الى فصل الدين عن الدولة فصلا تاما [٣] لكن

آراءه لم تلاق صدى عميقا [٤] . أما أعلان تركيا الغاء الخلافة من طرف واحد ، فقد كان له ردة فعل معادية في العالم الاسلامي. وعقد في القاهرة في ١٩٢٦ مؤتمر لبحث هذا الموضوع . وكان اهتمام مصر بالامر يفوق أهتمام سواها من الدول العربية لارتباطها بالخلافة العثمانية قبل الحرب ، ولطموح بعض زعمائها (بمن فيهم الملك) الى نقل الخلافة من اسطنبول الى القاهرة [٥] . وانهمر سيل من المقالات والكتب ضد الاجراء التركي . لكن أربعة مفكرين فقط عالجوا الموضوع بجدية ، كان محمد رشيد رضا أكثرهم أقناعا في تأييد الخلافة ، رغم انه اقترح بعض التعديلات [٦] . ووجه مصطفى صبري ، المواطن العثماني الذي اقام في مصر بعد الثورة الكمالية ، هجوما غاضبا على القادة الكماليين متهما أياهم بالكفر [٧] . اما اللذان أيدا الغاء الخلافة فكانا عبد الغني الساني الذي ترجم عن التركية كتابا وضعته لجنة من الخبراء تحت أشراف الحكومة التركية لتبرير قيام المجلس الوطني التركي الاعلى بفصل الدين عن السلطات الدينية [٨] ، وعلي عبد الرازق في كتابه الذي يفوق كتاب اللجنة أهمية بمراحل [٩] .

انتسب عبد الرازق (١٨٨٨ ــ ١٩٦٦) الى عائلة نافذة كان لافرادها دور فعال في الحزب الحر الدستوري . وبعد ان تلقى علومه في الازهر ، ذهب الى انكلترا للدراسة في جامعة أكسفورد ، عشية نشوب الحرب العالمية الاولى . وبعد عودته عمل قاضيا في محكمة دينية ومحاضرا في الادب العربي في جامعة الازهر [١٠] . لكنه ما لبث ان فصل من وظيفته كقاض ، حين نشر في ١٩٢٥ كتابه عن الخلافة ، فدخل المعترك السياسي ثم أصبح وزيرا للاوقاف . وكان يمكن لكتاب عبد الرازق عن الخلافة ان لا يحدث ما أحدث من ردة فعل عنيفة ، لو لم يكن ملك مصر آنئذ مهتما بالخلافة . يضاف الى ذلك ان مؤلف الكتاب ينتمي الى عائلة عرفت بمعارضتها للملك ، رغم ان الكتاب لم يتضمن أي

هجوم مباشر على الملكية المصرية [11] . وبتحريض من المحكمة ، طرد عبد الرازق من وظيفته كما أرغم وزير العدل الذي كان ينتمي الى الحزب السياسي ذاته على الاستقالة من منصبه [12] . وعلى أثر ذلك أعلن عبد الرازق انه أغتبط لقرار فصله من هيئة علماء الازهر ، وانه سيرتدي اللباس الاوروبي . وبعد ان احيل على التقاعد ، استأنف ممارسة مهنة المحاماة ونشط في الميدان السياسي [13] .

واستحوذت المضاعفات السياسية التي نجمت عن كتاب عبد الرازق على اهتمام المعنيين بالموضوع في كل مكان ، كما أدت الى نقاش حي حول العلمانية والعلاقة بين السلطات الدينية والمدنية . ولم يحظ أي كتاب منذ زمن طويل بالتمحيص الذي حظي به هذا الكتاب ، ولا كان لاي كتاب مثل الاثر العميق الذي تركه على الفكر العلماني . وبالنظر الى ان مادة الكتاب قتلت درسا وتلخيصا على يد عدد من الكتاب ، فقد يكون أكثر فائدة لو بحثنا أفكار عبد الرازق حول العلمانية والفكر الحر . وبما انه لم يكتب أكثر من ذلك ولم يرد على منتقديه ، فقد أتصلت به شخصيا وبحثت معه بعض المسائل التي لها صلة بموضوعنا [14] .

يقوم كتاب عبد الرازق على فرضيتين : الاولى ان الخلافة ليست متأصلة في الاسلام ، فهي لذلك ليست ضرورية ، والثانية ان القول بفصل الدين عن الدولة يفترض ان الاسلام ، كالمسيحية ، دين يحمل رسالة عالمية . وفي معرض دفاعه عن الفرضية الاولى قال بان المصدرين الاساسيين في الاسلام — القرآن والحديث — لا يذكران شيئا عن الخلافة . أما الاشارات الغامضة الى الموضوع ، فلا تدعم ، اذا ما فسرت تفسيرا صحيحا ، قضيتها . وكذلك فان الاجماع لا يقول شيئا في هذا الصدد . ولذلك أصبحت الخلافة مصدر انقسام وتمرد بين المسلمين . كما ان القول بان رفاهية المسلمين وممارستهم أصول دينهم تعتمد على وجود الخلافة قول مردود ، اذ ليس ثمة ضرورة لان تتخذ السلطة شكل الخلافة ،

كما حدد علماء الاسلام . فأي شكل من أشكال السلطة يخدم مصلحة المسلمين في وقت معين هو شكل مقبول . وقال عبد الرازق : « فليس بنا حاجة الى تلك الخلافة لامور ديننا ولا لامور دنيانا . ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك ، فانما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الاسلام والمسلمين ، وينبوع شر وفساد » [15] .

وينتقل عبد الرازق منطقيا من هذه الفرضية الى الفرضية التالية — اي الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية — فيقول بان النبي مارس السلطة التي املتها ظروف زمانه الخاصة ، لكن عمله هذا يجب أن لا يفسر على انه محاولة لايجاد دولة ، او انه كان جزءا من رسالته الدينية وهي الرسالة « النبوية » وليس « الزمنية » . فرسالة محمد (ص) أنتهت بوفاته ، وكان على المسلمين من بعده ان ينظموا انفسهم في شكل حكومي ما ، اذ لم يكن في وسعهم العودة الى الحالة السابقة . وأرسى انتخاب ابي بكر خليفة على المسلمين سابقة بالنسبة لموضوع الخلافة ، لكن مركز الخليفة كان سياسيا وليس دينيا . ولم يصبح لهذا المركز أهمية دينية الا فيما بعد ، عندما رأى الخلفاء ان من مصلحتهم تعزيز هذه الاهمية . من هنا أستنتج عبد الرازق ان الخلافة فقدت مبررها وصار بالامكان التخلص منها بعد ان تغيرت الظروف السياسية تغيرا جذريا .

أما بصدد فصل الدين عن الدولة ، فقال عبد الرازق بان التشريع القرآني للمسائل المدنية لم يدع الى الجمع بين السلطات الدينية والمدنية . واذن ، يجب ان تناط جميع الشؤون المدنية بعد زوال الخلافة بسلطة علمانية ، كما يجب ان تعدل جميع القوانين ، عدا القوانين الدينية الصرف ، لتتناسب مع الظروف القائمة . من ذلك ان قوانين الارث ، كما جاءت في القرآن ، سليمة ويجب ان تنفذ من قبل الدولة دونما تغيير . أما القوانين الاخرى التي لا تتناسب مع المجتمع المعاصر ، فيجب ان تزول . ومنها ، على سبيل المثال لا الحصر ، قوانين العقوبات المستمدة من قيم المجتمع

القبلي . فالنبي لم يقل أبدا انه خير العارفين في الشؤون المدنية ، بل أوضح لصحابته انه ليس معصوما عن الخطأ . فالقوانين التي تنظم حياة المسلمين الروحية صالحة لكل زمان وأوان ولا تقبل التغيير ، أما القضايا الاخرى فيجب ان تعتبر زمنية وعرضة للتغيير من قبل الدولة وفقا لاحتياجات المجتمع .

ويقول عبد الرازق أن أحاديث الرسول تتضمن رأيه في جميع المسائل المدنية والسياسية ، لكن الرسول لم يقل ابدا بان آراءه منزلة . بل قال انه عرضة للخطأ في جميع المسائل غير الدينية وان تعاليمه الدينية وحدها منزلة ويجب ان يعمل بها . واذن ، يجب التمييز بين دور محمد كنبي وبين دوره كقائد سياسي ، كالتمييز الذي تم بشأن داوود وسليمان والمسيح والانبياء الآخرين . ولهذا السبب وجد الخليفة عمر ان من الضرورة أصدار قرارات مدنية وسياسية اثر وفاة النبي . ولم يثر احد اي تساؤل حول حقه في ذلك ، شريطة ان يتشاور بشانه مع الصحابة .

أما فيما يتعلق بالمسائل الدينية المحض، فقد آمن عبد الرازق بان الاسلام ، كالمسيحية ، دين روحي كوني ، لا دين قومي . وقال بان الاسلام ، كاليهودية ، شدد على وحدانية الخالق أكثر من المسيحية . ومع ذلك ، فقد أبدى النبي اعجابا بالمسيحية واجلالا لها فاق ما أبداه بالاديان الاخرى . ووصف عبد الرازق النبي على انه كسواه من الرجال : كان رب عائلة تزوج من زوجات ، وكان موضع احترام ، رغم ان أعماله كقائد سياسي كثيرا ما كانت تقابل بالتحدي . وكان عرضة للموت ومدركا الضعف الذي الم به في آخر ايامه ، رغم انه توفي فجأة .

وتعتبر آراء عبد الرازق في الخلافة واخذه بمبدأ العلمنة الكاملة بمثابة تبرير شرعي للانظمة السياسية الوطنية التي نشأت حديثا في العالم العربي . ومع ذلك ، فقد عاقبه النظام المصري الجديد لانه طرح مثل هذا التبرير العلماني . وكانت

هناك ، بالطبع ، أسباب سياسية وراء الاجراءات التي أتخذت ضده . لكن الامر كان ، في نظر رجال الدين ، أعمق من ذلك بكثير . فدعوة عبد الرازق الى فصل الدين عن الدولة لم تعن مجرد اعفاء العلماء من مارسة مهماتهم الرسمية في القضاء الشرعي وغيره ، بل عنت أيضا اعفاء الدولة من اية مسؤولية في ما يتصل بالقضايا الاخلاقية والروحية . لذلك وصمت هذه الآراء بانها تقوض الاساس الخلقي للمجتمع وتحرم العلماء من حق مطالبة الدولة بالوفاء بمسؤوليتها الخلقية . من هنا كان أتهام عبد الرازق بالالحاد ، رغم انه ظل مصرا على ايمانه بالاسلام .

قدماء ومجددون : طه حسين ومصطفى صادق الرافعي

لم يطرح كتاب عبد الرازق عن الخلافة اسلوبا فكريا جديدا . أما من خدم القضية العلمانية بمعناها الواسع خدمة حقيقية ، فكانت جماعة جديدة من المفكرين الذين أعتنقوا نمطا اوروبيا في التفكير أستهدف تحرير العقل من الاسلوب التقليدي في النقد ومن الاسلوب الادبي الذي عفاه الزمن . ووقفت هذه الجماعة التي اطلقت على نفسها اسم « المجددون » وجها لوجه أمام جماعة اخرى سميت بـ « القدماء » .

برز هؤلاء المجددون بعد الحرب العالمية الاولى بفترة وجيزة ، لكن الاتجاه التحديثي كان قد لاح قبل الحرب. ففي ١٩٠٧ تأسس حزب سياسي جديد عرف باسم « حزب الامة » ، أهتم بتركيز الانظار على المسائل الثقافية والاجتماعية الراهنة ، وهي المسائل التي لم تكن موضع أهتمام وبحث لدى الاحزاب السياسية الاخرى . فافردت صحيفة الحزب « الجريدة » صفحاتها لكتاب شربوا من مناهل الفكر الغربي حتى الثمالة . كان بعضهم من حواريي الشيخ محمد عبده ، اما الآخرون فتلقوا العلم في اوروبا. وتأثر اثنان منهم ، هما طه حسين ومحمد حسين هيكل اللذان لعبا دورا بارزا في الحركة التجديدية ، بآراء لطفي السيد التحديثية .

وبعد سنة من هذا التاريخ ، اي في ١٩٠٨ ، تأسست الجامعة المصرية فاتاحت للطلاب الذين لم يتمكنوا من تلقي العلم في الجامعات الاوروبية فرصة اكتساب العلم على الطريقة الغربية وعلى يد محاضرين اوروبيين . وكان طه حسين أول خريج من الجامعة نال درجة الدكتوراه في الآداب .

وواصلت الحركة التجديدية نموها بقوة بعد الحرب العالمية الاولى . فانطلق مؤيدوها الشباب يدعون الى نمط غربي في التفكير ، بصرف النظر عن المقاييس الاسلامية التقليدية . ثم تعزز الاتجاه التجديدي بالحدثين التاليين : الاول تأسيس الحزب الدستوري الذي شدد على الافكار اللبرالية لتوثيق علاقته بالاوساط المتعلمة ، في محاولة لمواجهة نفوذ الحزب الوطني الذي ينافسه ، اي حزب الوفد . وكان محمد حسين هيكل ، وهو من اتباع لطفي السيد وخريج مدرسة الحقوق في جامعة باريس ، رئيس تحرير جريدة « السياسة » الناطقة بلسان الحزب . ثم ما لبث هيكل ان أصدر ملحقا اسبوعيا « للسياسة » كرسه للشؤون الادبية والثقافية ، فكان منبرا للمفكرين التجديديين اللبراليين من أمثال طه حسين وسواه . واشتهر هيكل بمؤلفه الضخم الذي وضعه في جزئين عن حياة روسو واعماله[١٦] ، ثم عرف فيما بعد كناقد ادبي . وكانت مهمة هيكل مزدوجة : كسب تأييد حزبه للحركة التجديدية ، وتشجيع الكتاب المجددين على الكتابة في صحيفته[١٧] .

أما الحدث الثاني الذي رفع من مكانة دعاة التجديد ، فكان اعادة تنظيم الجامعة المصرية التي تلقت منحة مالية من الحكومة في ١٩٢٤ ، حين اقدم قادة الحزب الحر الدستوري الذي كان في الحكم آنذاك على الحاق الجامعة رسميا بوزارة المعارف . وأصبح لطفي السيد ، الاب الروحي للمجددين ، رئيسا للجامعة ، وطه حسين عضوا في مجلس عمدتها . وحاول طه حسين وهيكل ، بتشجيع معنوي من لطفي السيد ، ان يعززا الحركة التجديدية

بالاعتماد على الفكر الاوروبي الى حد كبير . وكان العصر ، في نظر لطفي السيد ، عصر اعداد لا عصر انجاز ، « عصر ترجمة لا عصر انشاء » . أما هيكل وحسين اللذان تلقيا ثقافة فرنسية أوسع ، فقد رأيا ان العصر كان عصر تقدم وتخط لا عصر ترجمة ونقل[١٨] . وكان على طه حسين ، الزعيم الحقيقي للحركة التجديدية ونصير الفكر اللبرالي ، ان يواجه النصيب الاوفر من ضراوة هجمات المحافظين وهو الذي عرف فيما بعد بعميد الادب العربي .

ولد طه حسين في ١٨٨٩ في قرية قريبة من القاهرة ، وفقد بصره في سن مبكر . ثم التحق لسنوات قليلة بالازهر ، قبل ان ينتقل الى الجامعة المصرية عند انشائها . وفي الازهر اكتسب معرفة كاملة بالدين وباللغة العربية على الطريقة التقليدية . اما في الجامعة ، فقد تعرف الى الفكر الاوروبي المعاصر وأعجب به . فجاء باكورة انتاجه كتابه عن أبي العلاء المعري الشاعر الاعمى المشكك[١٩] وفي مقدمة هذا الكتاب بدأ هجومه على انماط الفكر التقليدية . ثم أوفد طه حسين الى فرنسا في بعثة دراسية أعدتها الجامعة . وهناك تخصص في الآداب والدراسات الكلاسيكية وكتب رسالة الدكتوراه عن ابن خلدون[٢٠] ، كما تزوج من امرأة فرنسية قدمت له مساعدة لا تقدر ، بحيث اعترف بانه كان يرى من خلال عينيها[٢١] . ولما عاد الى مصر عين أستاذا في الدراسات الكلاسيكية التي أنشئت حديثا . وبعد اعادة تنظيم الجامعة ، أصبح أستاذا للادب العربي . وفي هذه الفترة بالذات نشط طه حسين كثيرا في الاوساط الادبية كمحاضر يتمتع بشعبية واسعة في الجامعة وككاتب في جريدة السياسة . ثم دخل حلبة الصراع السياسي الذي أحتدم بين سعد زغلول ، بطل ثورة ١٩١٩ وزعيم الوفد ، وبين عدلي يكن ، رئيس الوزراء وزعيم الحزب الحر الدستوري . وفي هذا الصراع انحاز طه حسين الى جانب الاخير . وشجعه الحزب الدستوري ، لاسلوبه اللاذع

والواضح ، على توجيه النقد الى زغلول . لكنه دفع فيما بعد ثمن هجومه على هذا البطل الوطني .

ولم تكن آراء طه حسين الادبية والسياسية وحدها هي التي اثارت عليه اتباع المدرسة التقليدية. فمنذ تعيينه في الجامعة، شنت الفئات المحافظة حملة ضد موقفه من الادب العربي القديم وقوله بان الاسلام مدين لهذا الادب ، خلاف ما كان يرى اي باحث مسلم سواه . كما نددت بدراسته النقدية للادب الجاهلي ، التي اثارت ايضا غضب الفئات المتدينة . وكان طه حسين ، منذ كان طالبا في الازهر ، يظهر جراة كبيرة في مهاجمة الفئات المحافظة ، مما جعل هذه الفئات تقف ضد اسلوبه في دراسة الادب العربي . وتحاور عدد من الكتاب يمثلون اتجاهات متعددة مع طه حسين ، لكن واحدا منهم ، هو مصطفى صادق الرافعي ، نقل هذا الحوار الادبي الى الصعيد الرسمي في البرلمان والوزارة وارغم الجامعة على سحب أحد كتبه من المكتبات [٢٢] .

واتخذ الحوار بين الرافعي وحسين ، في البداية ، شكلا مهذبا عرض فيه كل منهما موهبته الادبية . ففي ١٩٢٣ كتب الرافعي قطعة ادبية قصيرة في « السياسة » باسلوب في منتهى الفصاحة والتنميق وطلب من نقاد الادب ان يبدوا رايهم فيها . فقال طه حسين فيها انها تمثل اسلوب القرن الخامس او السادس للهجرة (القرن الحادي عشر او الثاني عشر للميلاد) — وهو اسلوب لم يعد يناسب المقاييس المعاصرة . فرد الرافعي بقوله ان طه حسين أبدى رأيه الخاص في هذا الصدد ، وهو لا يستطيع ان يتكلم عن المقاييس المعاصرة باسم الآخرين [٢٣] .

ثم شجعت هذه المساجلات الادبية أدباء آخرين على المشاركة فيها . فمنهم من أيد آراء الرافعي الادبية ومنهم من أنتقدها ، مما حفز طه حسين للعودة الى الحلبة من جديد [٢٤] . فكتب مقالة رئيسية في « السياسة » ميز فيها بين مدرستين من مدارس الفكر، دعا الاولى بالمدرسة « القديمة » وقال ان الرافعي

ينتمي اليها ، ودعا الاخرى بالمدرسة « الجديدة » وهي التي ينتمي اليها هو وسواه من الكتاب الذين تلقوا العلم في اوروبا . وقال ان وجود هاتين المدرستين في اي مجتمع ظاهرة طبيعية ، وان النقاش الحي بينهما دليل تقدم وصحة . لكنه أضاف ان تقدم المجتمع مرهون بانتصار المجددين الذين هم بدورهم سيصبحون قدماء تتغلب عليهم مجموعة أخرى من المجددين . فذلك هو سنة الحياة الاجتماعية ، كما ثبت من تاريخ الامم الاخرى [٢٥] . ثم لجأ طه حسين الى اسلوبه في النقد الادبي ، في مقالات عديدة أخرى عن الادب العربي القديم ، وبذلك أصبح زعيم النقاد المجددين دون منازع . وفي هذه المقالات اعرب عن ازدرائه بالكتاب المصريين الذين ينتمون ، في رايه ، الى المدرسة القديمة ، سواء منهم من كتب في الادب القديم او المعاصر [٢٦] . وعندما أخذ نفوذ حسين يتزايد في أوساط الجيل الجديد ، بدأ « القدماء » يتحدون قيادته « للمجددين » . لكن الانتقادات التي انهالت عليه في الصحف وفي الاوساط الدينية ، كانت عقيمة . ذلك لانه ، كما أظهرت ردوده عليها ، وقف في وجه التحدي وحاول أسكات منتقديه بحجج دامغة واسلوب رائع .

وسنحت فرصة القدماء عندما نشر طه حسين في ١٩٢٦ كتابه « في الشعر الجاهلي » عبر فيه عن طريقته الحديثة في النقد الادبي تعبيرا كاملا [٢٧] . وكان الكتاب عبارة عن مجموعة محاضرات القيت على طلابه في الجامعة ، أستند فيها الى فرضية أساسية ، هي ان معظم ما سمي بالشعر الجاهلي لم يكن جاهليا، بل من نتاج الشعراء في أيام الاسلام الاولى . وبدا طه حسين شديد الوثوق بصحة هذا الاستنتاج الذي كان حصيلة دراسة عميقة شاملة . وكان بعض الشكوك عن أصالة الشعر الجاهلي قد تكون لديه من قبل . ومما قاله : « ان الكثرة المطلقة مما نسميه أدبا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء ، وانما هي منتحلة بعد ظهور الاسلام ، فهي اسلامية تمثل حياة المسلمين

وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين » [٢٨] .
واضاف قوله بان ما يبقى من الادب الجاهلي لا يعدو كونه نتفا لا يمكن الاعتماد عليها في رسم صورة صحيحة عن تلك الحقبة . ثم جزم بان هناك حوافز عديدة الى نسبة الشعر الاسلامي الى شعراء جاهليين ، منها دعم المزاعم السياسية والدينية ، وارضاء النزعة الى التنافس ، وخدمة أغراض الرواة والمحدثين ، وتزويد رواة الاحاديث النبوية وعلماء الدين او مفسري القرآن بالمستندات والشواهد [٢٩] .

وكان من الممكن ان لا تثير هذه الآراء اية معارضة ، لو لم يصر طه حسين على نهج علمي أدى به الى الشك بمسائل متصلة بالدين . فقال : « اريد ان أصطنع في الادب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت . فبموجب هذا الاسلوب يجب ان لا نقبل اي شيء أتى به القدماء عن أدبنا وتاريخنا الا بعد التحري والبحث . وفي ذلك يجب ان لا ننحاز الى اي موقف ، محافظا كان أو غير محافظ . » وقال : « يجب حين نستقبل البحث عن الادب العربي وتاريخه ان ننسى عواطفنا القومية وكل ما يتصل بها ، وان ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية . » [٣٠] وقد أدت به هذه الطريقة الى رفض قصة الحجر الاسود ، ورفض وجود إبراهيم واسماعيل ، رغم علمه بانهما مذكوران في القرآن وفي التوراة .

ولم يكتف طه حسين بقبول الاسلوب الديكارتي في الشك الفلسفي ، وهو الاسلوب الذي أعتبرته الدوائر المحافظة منافيا للمعتقدات الراسخة ، بل رفض ايضا اعتبار شواهد الكتب المقدسة حقائق تاريخية صحيحة . فكان ان تعرضت هذه الآراء للشجب واعتبرت هجوما مباشرا على الدين . فتبارى العديد من كتاب المدرسة القديمة في دحضها [٣١] . وكان يمكن للعاطفة ان تمر دون أذى لو لم يدخل مصطفى الرافعي المعركة ، وكان أحد ابرز خصوم طه حسين ، ليثأر لاحقاد سابقة .

ربما كان الرافعي ، الذي كان يمسك ، كطه حسين ، بناصية الادب العربي ، يمتاز باسلوب أشد مرارة وجراة من أسلوب طه حسين . لذلك كانت هجماته اكثر بذاءة وفظاظة . ولم تكن مقالاته النقدية تقرأ لانطوائها على آراء محافظة ، بل لاسلوبها الادبي الرشيق [٣٢] . وكان الجدال بينه وبين طه حسين ، في البداية ، ادبيا ، برغم المهاترات الشخصية . ولم يتفوق اي منهما على الاخر في الجولة الاولى ، لان الاعجاب كان شديدا بآراء الرجلين واسلوبهما . الا ان عاملين برزا في الميدان ، فرجحا كفة الرافعي : الاول هو ان الحزب الدستوري ، الذي كان في الحكم حين هوجم طه حسين ، كان منهمكا في صراعه مع حزب الوفد . فتعرض لتقريع من جراء تأييده طه حسين وجماعته المتحررة ، خصوصا لان طه حسين نفسه كان قد اتخذ موقفا معارضا لزعيم الوفد . والعامل الثاني هو ان طه حسين أعرب عن آراء معينة ، ادبية في ظاهرها ، لكنها فسرت على انها هجوم على الدين . فاتهم بالالحاد ، وبانه عميل المرسلين المسيحيين ، وبأنه خان الاسلام ووطنه الام .

وكان الرافعي ، في أعماق قلبه ، كاتبا محافظا ، متمسكا باهداف الدين ، فاعتبر باخلاص ان هجوم طه حسين على الادب العربي هجوم على الدين . فالملاحظات التي ابداها طه حسين على القرآن ، وهو عنده آية في الكمال الادبي ، رآها تجديفا واهانة عظيمة للادب العربي . ونظر القراء الى مقالاته النارية التي هاجم فيها طه حسين في جريدة الوفد « كوكب الشرق » على انها روعة في النقد الادبي ، رغم ان اجزاء منها اسرفت في الفظاظة وانحدرت الى درك التهجم الشخصي . واستغل الرافعي المشاعر الدينية ، فوصف طه حسين بانه أخطر ملحد في الاسلام ، وطلب من الحكومة أن تتخذ اجراءات ضد هذا الرجل الذي علم الطلاب الكفر والتجديف وأفسد عقولهم بالآراء الاوروبية المسيحية [٣٣] .

واشير على طه حسين ان يخلد الى الصمت حتى تمر

العاصفة . حتى انه وجه رسالة الى عميد الجامعة أعلن فيها اعترافه بالاسلام وأكد ان لا صلة لآرائه الادبية بالدين . لكن هذا لم يجده نفعا، اذ كان علماء الازهر وراء حملة المطالبة بالاقتصاص منه . ورفع الموضوع الى البرلمان ، فجرت مشادة كلامية بين عدلي يكن ، رئيس الوزراء ، وسعد زغلول ، زعيم الوفد . وحاولت المعارضة ان تلوم الحكومة ، لكن القضية نقلت برمتها الى القضاء لتهدئة خواطر الجمهور .

ومع ان الهجوم الذي تعرض له طه حسين لم يحمله على تغيير وجهات نظره بصدد الفكر العلماني ، الا انه أرغمه على اللجوء الى أساليب أكثر حذقا في معالجته هذا الموضوع . فانكب طول السنين العشر التالية على كتابة مؤلفات أدبية في الغالب ، تناولت موضوعات اسلامية تميزت باسلوب فني مرهف . وفي ١٩٣٨ نشر كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » ، ربط فيه تراث مصر الثقافي بحوض البحر المتوسط ودعا الى مزيد من التحديث (٣٤) واستأثر الكتاب ، أكثر ما يكون ، بمعالجة قضايا التعليم ومسألة الاشراف الحكومي على المؤسسات التعليمية ، بهدف رفع المستوى العلمي وتحسين وسائل التدريس . وأكد الكتاب ، على نحو لا لبس فيه ، على التعليم العلماني ونادى باستبدال المؤسسات الدينية بالمؤسسات العلمانية . ولم يسكت المحافظون والمتدينون ، وخاصة علماء الازهر ، هذه المرة أيضا ، فاتهموه بمحاولة تقويض دعائم الدين . على أنها فشلت حيث نجحت من قبل ، فلم تستطع تأليب الراي العام على طه حسين . ذلك لانه أصبح أكثر نفوذا في مصر ، كما أن أسلوبه في الكتابة وفي معالجة الموضوعات أتخذ طابعا أقل حدة من قبل (٣٥) . ولن نتعرض في هذا الكتاب الى آراء طه حسين الادبية والتربوية ، فهي لا تدخل ضمن موضوعنا. وانما يجدر بنا هنا أن ننوه بالاثر العميق الذي تركه طه حسين في الحركة العلمانية وفي تحديه لانماط الفكر التقليدي (٣٦) .

اللاادريـــة : جماعة « العصور »

لم يقصد المجددون ، خاصة رجال الادب المهتمون بالوسائل الحديثة في النقد الادبي ، مهاجمة الدين . لكنهم لم يستطيعوا تجنب الدخول في مماحكات دينية . أما الهجوم المباشر على الدين، فقد ترك لجماعة « العصور » التي ضمت مختلف المواهب والاهتمامات .

كان ظهور هذه الجماعة ممكنا للاهتمام الشديد بالمعرفة العلمية الغربية التي بدأت بنشرها مجلة « المقتطف » التي انشأها يعقوب صروف ، فانتشرت في مصر والشرق ، عند أواخر القرن التاسع عشر . وكان انشاء « المقتطف » في بيروت في ١٨٧٦ ،بعد ان أنهى صروف دراسته في العلوم الطبيعية بالكلية السورية الانجيلية (سميت فيما بعد بالجامعة الاميركية في بيروت) لكن صروف انتقل في ١٨٨٥ بمجلته الى القاهرة (٣٧) . ومع انه لم يكن في الاساس كاتبا مبدعا ، الا انه أثر في الشباب ودفعهم الى قراءة العلوم الغربية والفلسفة الغربية ، بحيث أصبحت مجلته وسيلة نشر المعرفة العلمية في العالم العربي . وبنى شبلي الشميل شهرته ، ككاتب متحرر ، بالمقالات التي كتبها في المقتطف ، قبل ان ينشر كتبه عن نظرية التطور والدين ، فاثار فيها اهتمام العديدين بالفكر اللبرالي ، أمثال الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي ، وسلامه موسى الاشتراكي المثالي (٣٨) . وكان ليعقوب صروف الفضل في جعل مفكر مسلم شاب ، هو اسماعيل مظهر ، ان يهتم بالفكر الغربي اللبرالي ويؤسس صحيفة كرسها منبرا للفكر الحر .

ولد اسماعيل مظهر في ١٨٩١ من عائلة ثرية وتلقى علومه في القاهرة وانكلترا . وكان لخاله احمد لطفي السيد ، الذي شجع المجددين على تبني الفكر الحر ، تأثير عظيم عليه . لكن اهتمامه بالعلوم الغربية جذبه الى حلقة يعقوب صروف ، فبدأ يكتب في المقتطف بدلا من « السياسة » . ثم ترجم كتاب داروين « أصل

الانواع » وكتب مقالات عدة عن العلم والفلسفة اليقينية قبل ان يصدر مجلة « العصور » .

وفي ١٩٢٦ كتب مظهر مقالة في المقتطف بعنوان « النمط العلمي في التفكير » [٣٩] ، قال فيها ان نمط التفكير الذي ساد العقل العربي في الماضي وما يزال يسوده اليوم هو نمط غيبي ، لا وضعي . وذلك لانشغال المفكرين المسلمين بموضوعات مثالية مجردة ، بدل الاهتمام بالمسائل الواقعية الملموسة . وحاول مظهر ان يطبق انماط المفكر الفرنسي كومت الفكرية الثلاث — اللاهوتية ، والميتافيزيقية والوضعية — ليخلص الى القول بان لا أحد من مفكري العرب ، بمن فيهم جمال الدين الافغاني ، استخدم ، رغم النهضة العلمية الاخيرة في العالم ، الطريقة العلمية الوضعية لبحث القضايا المعاصرة . وقال ان الاحداث السياسية التي وقعت ، بما في ذلك ثورة عرابي في ١٨٨٠ وثورة ١٩١٩ ، لم تعلن مبادىء تجسد نظرة وضعية للحياة ، كتلك التي ادخلتها الثورة الفرنسية على الفكر الاوروبي . وخلص مظهر الى القول بان ما سمي بالآراء التحديثية التي دعت اليها جماعة الادب (دون ان يسمى حسين وهيكل) لم تتبلور حتى الان في حركة وضعية . الا انه اقر بان المفكرين العرب المعاصرين يناضلون في سبيل الخلاص من أثر التفكير العربي التقليدي فيهم [٤٠] .

وفي ١٩٢٧ ، أصدر اسماعيل مظهر العدد الاول من « العصور » وكتب في مقدمتها ان المجلة ستخصص للآداب والعوم والفلسفة . وقال انها ستبحث في شؤون الساعة ، متحررة كل التحرر من جميع الآراء والنظريات المسبقة التي طالما قيدت الكتاب ومنعتهم عن قول الحقيقة بحرية . وحدد مظهر مهمة مجلته في مجال النقد ، فقال بانها ستتوخى التحليل الموضوعي الذي لا تقيده حوافز خارجية او سياسية ، كالتي منعت الكثيرين من الكتاب والادباء عن القيام بواجبهم تجاه الجمهور . واشار الى ان النقص في الموضوعية اتضح على اشده في مصر ، في ظل النظام

البرلماني الجديد . وقد يكون ذلك من الآثار السلبية لهذا النظام . وقال مظهر أن ممارسة الحريات الديمقراطية ، دون مسؤولية ، أدت الى نتائج مشابهة في بلاد أخرى ، بما فيها البلاد الانكلو سكسونية واللاتينية . لكن هذه النتائج ظهرت في البلاد اللاتينية على نحو أوضح . أما في البلاد السامية الشرقية (اي العربية) فقد برز هذا الاتجاه بروزا ظاهرا ، لانها تماثل البلاد اللاتينية . ولم يستهدف مظهر في هذا القول تقويض نظام مصر البرلماني . ذلك لانه كان يؤمن بالديمقراطية البرلمانية ، من حيث المبدأ ، لكنه أراد فضح الفاسدين الراكضين وراء مصالحهم الذاتية ، ممن سعوا الى أستغلال النظام البرلماني بوسائل كاذبة وملتوية . وقد أحس باضطراره الى لفت الانظار الى هذه المساوىء بدعوة الناس الى تحرير عقولهم من انماط الفكر التقليدي وتبني وسائل نقدية حديثة . أما الهدف النهائي لـ « العصور » ، فكان التنديد بانماط الفكر الدينية والتقليدية ، كما أوضح شعارها بصراحة [٤١] .

وما أن ظهرت « العصور » ، حتى تجمع حولها الكتاب الذين يناصرون الفكر الحر ، فانتشرت على نطاق واسع في العالم العربي . وكتب بعض هؤلاء ، مثل حسين محمود ، في الفكر الغربي الحر ، متناولا آراء برتراند راسل اللادرية وسواها . كما كتب آخرون ، مثل عمر عنابة ، في تاريخ الدين والافكار التقليدية كما لو انها مجموعة من الاساطير [٤٢] . ونظم جميل صدقي الزهاوي وأنور شاول ، وهما شاعران من بغداد (الثاني شاعر عربي من الطائفة اليهودية) ، قصائد حبلى بالافكار اللادرية . وأسهم ابراهيم حداد في كتابة مقالات مماثلة ، وهو الذي تحمل المسؤولية الرئيسية في نشر الفكر الحر في بيروت بعد أن حلت مجلته « الدهور » محل « العصور » . لكن اسماعيل مظهر فاق جميع المفكرين الاحرار في القاهرة بمقالاته الجريئة التي تناول فيها المعتقدات الدينية والتي لم يسبق لاحد سواه ان تجرأ

على نشرها . ففي مقالة له عن علاقة الانسان بالله ، أشار الى ان من المفاهيم الخاطئة لدى الانسان اعتقاده ان الله خلقه على صورته ، مع ان الحقيقة هي أن الانسان هو الذي تصور الله بطريقة تعكس صورته هو . أما بصدد الانبياء ، فقال ان الله أختار أنبياءه من منطقة واحدة تقع بين جبال طوروس والمحيط الهندي ، وبين البحر المتوسط والخليج العربي ، فلماذا أختارهم من هذه الديار ؟ الأن سكانها كانوا « الشعب المختار » ، ام لانهم كانوا سادرين في الضلال والكفر الى حد جعل الله سبحانه ان يرسل اليهم العديد من الانبياء ليهديهم سواء السبيل ؟ وأضاف متسائلا : لماذا سمح الله لشعوب أخرى بان يتبعوا « الانبياء المزيفين » أمثال بوذا وكونفوشيوس وجعلهم ينخدعون بهم ؟ ثم خلص الى القول بان هذه المفاهيم الخاطئة هي التي دفعته الى الايمان بالفكر الحر الذي بدأ المفكرون الاوروبيون يتبنونه منذ عصر التنوير[٤٣] .

ولم يكن الكتاب الذين التفوا حول « العصور » يعانون المشاكل التي واجهت الادباء المجددين ، اذ لم يكونوا موظفين حكوميين ، تحد من حريتهم القيود البيروقراطية ، كما انهم تجنبوا الخوض في السياسة ، مما جعلهم بمنأى عن هجمات المشتغلين بها . وكانوا ، تبعا لذلك ، متحررين من ضغط رجال الدين ، هذا الضغط الذي كان يسمح لاي حزب سياسي بان يستغله ضد اي حزب آخر ، كما جرى بصدد علي عبد الرازق وطه حسين . فلا غرابة ان يطغى فكر جماعة « العصور » الحر ولا ادريتها على الفكر اللبرالي الذي رفع لواءه عبد الرازق وطه حسين . فنجد ان أحد كتاب « العصور » ينتقد طه حسين لعجزه عن الادلاء بآراء واضحة في أمر القرآن . فاذا كان طه حسين ، يقول الكاتب ، لا يؤمن بان القرآن أنزل على النبي ، فلماذا لا يجرؤ على اعلان ذلك؟ ثم وجه كلامه الى الشيخ عبد الرازق الذي زعم في كتابه « الاسلام واصول الحكم » بأن الاسلام لا يقوم على أسس راسخة وبأنه لا

يمكن أن يكون أساسا لنظام ديمقراطي ، فسأله ايضا لماذا لم يجرؤ على قول ذلك مباشرة ، بدلا من الدعوة الى فصل السلطات الدينية عن المدنية ؟ واضاف قوله بأن عبد الرازق اقتفى اثر من سبقه من اللاهوتيين المسيحيين في أفسس وخلقدون ونيقية ، من حيث المماحكة في موضوع طبيعة السيد المسيح ، هل هي زمنية أو الهية ؟ وهنا تساءل الناقد : لماذا لم يقل عبد الرازق بوضوح وبمباشرة بان مصادر السلطة في الاسلام لم تعد صالحة ، وبان المبادىء الديمقراطية ارقى من المبادىء الاسلامية ؟ ثم قال الكاتب أن ما حدا هؤلاء الى عدم الافصاح عما في رؤوسهم ، مصدره افتقارهم الى الشجاعة الادبية ، والى انهم ليسوا مقتنعين تمام الاقتناع بصحة ادعاءاتهم[٤٤] .

وكتب اسماعيل مظهر كذلك مقالات قصيرة وملاحظات حول قضايا الساعة ، كما أبدى رأيه في مؤلفات صدرت سابقا و حديثا[٤٥] . من ذلك نقده لمؤلفات طه حسين ، مشيرا الى افتقارها الى الموضوعية . ذلك لان طه حسين عجز عن تقديم البرهان الكافي لاثبات آرائه التي أوردها في كتابه عن الشعر الجاهلي . ثم أشار الى بعض الاخطاء الواردة في الكتاب والناجمة عن أعتماد طه حسين ، الى حد بعيد ، على المستشرقين الغربيين ، بدلا من الاعتماد على المصادر العربية الاولية[٤٦] . وكذلك أنتقد رشيد رضا ، أبرز تلامذة عبده ، من أجل مقالة نشرها في « المنار » (١٩٣١) هاجم فيها رشيد رضا ما كانت تنشره فئة من الكتاب ، دون ان يسميها ، من أقوال تنطوي على الالحاد والتهجم على الدين ، فقال متهكما : ما أتفه الظهور بمظهر المدافع عن الاسلام ، حين يعيش (اي رشيد رضا) على الذهب الذي اغدقه عليه ابن سعود ، ملك العربية السعودية ، جزاء تأييد حكمه التقليدي في الجزيرة . ثم ذكر رشيد رضا بالحياة الخاصة التي يقودها بعض العلماء الذين ينتمي اليهم ، والذين لم ينتقدهم ، رغم سلوكهم المهين ، بل أقدم على مهاجمة من زعم بانهم ملحدون

يفسدون عقول الشباب بتحويلها عن التفكير بامور الدين . ثم خاطب رشيد رضا قائلا : « افلا تعتقد يا سيدي الاستاذ ان هذا الشيخ وامثاله شر على الاسلام والمسلمين من ملاحدة المجددين ؟ » (٤٧) .

ولعل أطرف ما نشرته المجلة كان عن عباس محمود العقاد، الشاعر والاديب البارز، تحت عنوان قاس جدا : «على السفود». وكانت هذه المقالات دون توقيع ، الا انه أتضح فيما بعد ان كاتبها هو مصطفى صادق الرافعي ، ناقد طه حسين الشهير (٤٨) .

ومن المفارقة حقا ان يدعو محرر « العصور » احد كبار جماعة « القدماء » ليكتب نقدا عن مجدد بارز . الا ان الرافعي كان يعلم ان العصور تنطق باسم جماعة لا ادرية . فقبوله الكتابة فيها يدل على انه موافق ، ضمنا ، على أسلوب « العصور » الجديد في النقد . ومن جهة اخرى ، فقد كان اسماعيل مظهر شديد الاهتمام باسلوب الرافعي وكفايته الادبية لترويض ما كان يظهره العقاد من صلف ادبي (٤٩) . وربما كان الحسد هو الذي دفع الرافعي ومظهر الى اللجوء الى تشويه شخصية العقاد ، بدلا من « تسفيهه ككاتب » (٥٠). وفي اثناء ذلك ، راجع اسماعيل مظهر كتاب العقاد عن « الله » ، فاشار الى ان دراسة الله ، في أطار نظام ديني ما، تختلف عن الدراسة الموضوعية غير المقيدة بالمعتقد الديني . وقال ان الشك يحرك الانسان بقدر ما يحركه الايمان ، ثم دحض الاسس التي استند اليها العقاد في تفسيره الايمان بالله . وقال مظهر بان ليس هناك اثبات يقيني على وجود الله ، تماما كما قال الزهاوي في البيتين الآتيين :

لما جهلت من الطبيعة امرها
واقمت نفسك في مقام معلل
اثبت ربا تبتغي حلا به
للمشكلات فكان اكبر مشكل (٥١)

ولم يقصر مظهر نقده على الكتاب العرب ، بل تجاوزهم الى

الكتاب الغربيين ، من أمثال سير أوليفر لودج الذي حاول التوفيق بين العلم والدين ، وويل ديورانت الذي عالج بعض الفلاسفة كهيوم وهيغل معالجة ناقصة ، بينما ركز كثيرا على فولتير وسبنسر . لكنه أثنى على ديورانت لفهمه سبينوزا فهما وافيا (٥٢) . أما مراجعته لكتاب « لماذا انا مسيحي » لفرانك كرين ، فكانت عنيفة بالفعل . ومما جاء فيها ان هذا الكتاب ، خلاف كتاب برتراند راسل « لماذا انا لست مسيحيا » (الذي ترجمه الى العربية أحد أفراد جماعة « العصور ») ، حاول ان يثبت وجود الله باسلوب غير مقنع . وبما ان راسل وكرين مخلصان ، بغض النظر عن معتقداتهما الدينية ، فانه يستغرب لماذا يصرف الناس وقتا طويلا في مثل هذه المسائل الدينية العقيمة والمثيرة للجدل (٥٣) .

ووضعت جماعة « العصور » لنفسها معايير عالية جدا ، بحيث أصبحت ، بالضرورة ، في صراع حاد مع جماعات اخرى عديدة . وهاجمتها الفئات المتدينة لالحادها ، كما انتقدها المجددون لتعنتها في النقد ، ناهيك بالمفكرين المعتدلين الذين نددوا بقبولها الفكر الغربي دون تمييز (٥٤) . وفي السنوات الاربع من حياة « العصور » لم ينج كاتب معروف من النقد ، الهم الا اذا أعلن انه لا ادري . وفشل مظهر ، رغم كونه عالما ومحرضا من الدرجة الاولى ، في أن يكسب العديد من المؤيدين لحملته الرامية الى تعزيز الفكر الحر . ذلك لانه كان ، في الاساس ، مثاليا رفض اي مساومة مع الواقع . واحتل مظهر مركز الصدارة في الميدان الادبي فجأة ، فما أن توقفت مجلته عن الصدور ، حتى دخل عالم النسيان مستنفدا موارده الذاتية والمادية .

ذلك ان الازمة الاقتصادية العالمية في ١٩٣٠ أصابت مصر بمثل القساوة التي أصابت بها البلاد الاخرى . وكان اسماعيل مظهر قد أستثمر كل ما لديه من مال في مجلته التي عادت عليه بالشهرة لا بالثراء . وفي ظل الازمة الاقتصادية لم يعد قادرا على

تحمل الاعباء المترتبة عليه . وفي الفترة ما بين ١٩٢٠ و ١٩٣٠ سعى مرتين لتنظيم حزب مصري زراعي ، وناشد النحاس باشا ، زعيم حزب الوفد ، أن يقود الامة في اتجاه تحسين الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية . الا ان النحاس باشا لم يبد أي اهتمام بمقترحاته التي بدت له مثالية لا عملية . ومن هذه المقترحات تأسيس حزب جديد عناصره من النظامين الحر والاشتراكي ، وهو أمر لم يكن بوسع اي زعيم سياسي آنئذ ان يقبل به [٥٥] . وبعد ان يئس من دخول الحياة السياسية ، وعانى الامرين من الازمة الاقتصادية ، أضطر الى توقيف « العصور » . فانسحب الى القرية التي ولد فيها ، وعاش في عزلة قرابة عشرين سنة عكف فيها على تأليف قاموس علمي . ثم عاد الى القاهرة ، بعد الحرب العالمية الثانية بفترة وجيزة ، ليستأنف اتصاله بالحياة . ثم حاول ان يعود الى الحقل الادبي ، حين دعي الى تحرير مجلة «المقتطف» في ١٩٤٥ . لكن « المقتطف » توقف عن الصدور في ١٩٤٩ . والى ان توفي في ١٩٦٢ ، لم يكتب مظهر في الصحافة الا قليلا .

على أثر توقف « العصور » في ١٩٣١ ، حاول ابراهيم حداد ، الكاتب اللبناني ، ان يرفع لواء الفكر الحر في بيروت عبر مجلة « الدهور »[٥٦] . لكن هذه المجلة عاشت سنتين فقط ، ثم توقفت كسالفتها لاسباب مادية . ولم تصل « الدهور » التي كانت اكثر أعتدالا الى مستوى « العصور » ، لكن الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي نشر فيها أشهر قصيدة فلسفية له بعنوان « ثورة في الجحيم » ، مقلدا « رسالة الغفران » للمعري « والكوميديا الالهية » لدانتي . وفي هذه القصيدة أعرب الزهاوي عن آرائه المتشككة بالمعتقدات الاسلامية وعالجها كأنها من الاساطير القديمة .

ولد الزهاوي في بغداد في ١٨٦٣ وشهد مراحل التطور التي مرت بها بلاده ، منذ عهد العثمانيين حتى الاستقلال .. وشغل ، في البداية ، مناصب عدة في الادارة العثمانية في بغداد واسطنبول

واليمن ، الى ان أصبح عضوا في البرلمان ، قبل الحرب العالمية الاولى بقليل . وخدم في العراق بعد تأسيس الحكومة الوطنية وأصبح عضوا في مجلس الاعيان . ثم توفي في ١٩٣٦ [٥٧] .

عرف الزهاوي منذ كان في اسطنبول كمفكر متحرر يحبذ تبني العلوم الغربية والفلسفة الغربية ويدعو الى تحرير المرأة . وتأثر الزهاوي بالكتاب الاتراك من أتباع الفلسفة الوضعية ، كما تأثر بمجلة « المقتطف » التي نشرت له بعض قصائده المتحررة . واشتهر الزهاوي باتباعه مذهب اللادرية ، قبل ظهور مجلة « العصور » بردح طويل من الزمن . وكانت ملحمته « ثورة في الجحيم » مخصصة للنشر في « العصور » ، لكنها نشرت في « الدهور » .

وربما كانت « ثورة في الجحيم » أروع ما كتبه الزهاوي . وبرغم وضوح أثر المعري ودانتي فيها ، فانها ليست مجرد تقليد لهما . ذلك ان الزهاوي أبتدع رحلته الخيالية الخاصة به ، وتخيل الجحيم كما شاء هو .

تبدأ « الرحلة » بزيارة يقوم بها الملاكان منكر ونكير للزهاوي في قبره ، للتحقيق معه قبل يوم الحساب ، فيوجهان اليه اسئلة دقيقة عن الله والايمان باليوم الآخر . لكن الزهاوي يحاول التهرب من التحقيق باعطاء أجوبة عادية كتلك التي يقدمها المسلم المؤمن . فيقول انه يؤمن بالله وباليوم الآخر ، كما يؤمن بالقيامة ويوم الحساب والجنة كذلك . وحين يسألانه عن الجحيم يجيب بانه آمن بها يوما وكفر بها فيما بعد ، لكنه تردد في أعطاء رأيه الصريح في هذا الموضوع لخوفه من الملاكين . ويرتاب الملاكان بكونه متشككا . ويواصلان تحقيقهما ، فيحاول الزهاوي تغيير موضوع النقاش بعرض آرائه في تحرير المرأة . وعندما يصر الملاكان على معرفة ايمانه الحقيقي بالله ، يستشهد باركان الاسلام المعروفة ، كدليل على ايمانه . ثم يطرح مبدأ القدرية على النقاش سائلا : اذا لم يكن الانسان حرا ، فلماذا عليه ان

يتوقع العقـــاب عن أعماله الخاطئة ؟ فيؤدي هذا الســـؤال الى جدل حول طبيعة الله ، فيدلي الزهاوي ببعض الآراء الاسلامية . وعندما يدرك الزهاوي ، فجأة ، انه انحرف عن التعاليم الدينية ، يخاطب الملاكين قائلا : لماذا لا تسألاني عما فعلت في الدنيا ، بدلا من ان تسألاني عن آرائي الشخصية عن الله واليوم الآخر ؟ وهنا يقدم الزهاوي عرضا لخدماته في سبيل بلاده ، ولنضاله في سبيل المرأة والفقراء ، لكن دون جدوى . غير ان الملاكين يصران على حصر اهتمامهمـــا بالمعتقدات الدينية ، لا بالشـــؤون الدنيوية . ويحـــاول الزهاوي أن يقنعهما ، ثم ينهي حديثـــه باعلان ايمانه بالاسلام . لكن هذا الاعتراف يأتي متأخرا . ذلك لانه كان اعترف من قبل بأنه غير مؤمن .

ثم ينقل الزهاوي الى الجحيم . وفي الطريق يسترق نظرة الى الجنة ، حيث يتوفر كل ما تشتهيه النفس والعين . ويصف الزهاوي باسلوب باهر الصراط المستقيم ، فـــاذا هو جسر كحد السيف يصل الارض بالجنة . ويصل الشاعر الى نار الجحيم . وفي طريقه يرى ليلى ، فتاة أحلامه ، كما يرى بعض الشـــعراء اللادريين ، كبشـــار بن برد وابو نواس والمعري . ويـــرى في موضع آخر سقراط وافلاطون وارسطو . واخيرا يرى الحـــلاج الشهيد الصوفي الذي أعدم لرغبته في الاتحاد بالله .

وحين يجد الشاعر ان الجحيم مزدحمة بالعلماء والشعراء والفلاسفة ، يحس ان من غير المعقول ان تكون مصير كل هؤلاء وان يعانوا فيها عذاب النار الابدية . واذن ، لا بد من ان يتوفق هؤلاء الى اختراع وسيلة تمكنهم من أطفاء النار واعتقال حرس الجحيم . وهكذا تتحول « الثورة في الجحيم » من رؤيـــا شاعر متشكك الى حقيقة . ويناشد الحراس الرب لمساعدتهم ، فيرسل جيشا من الملائكة لاخماد الثورة . فتسفر المواجهة العنيفـــة بين الملائكـــة والمتمردين عن غلبة المتمردين ، ممـــا يرمز الى ان اداة المتمردين البسيطة اداة خارقة تفوق في تأثيرها القدرة الالهيـــة .

وهكذا تصل ملحمة الزهاوي الى نتيجة لا مفر منها ، وهي ان القاء اهـــل العلم والمعرفة في النار مفارقة عجيبـــة ، وهم الذين خدموا البشرية باخلاص . واكتشاف الزهاوي أداة تفوق القدرة الالهيـــة دليل على تفضيله العقـــل على الايمان . واثبتـــت هذه الملحمة ، التي هي أنضج ما أنتجه الشاعر ، ان الرجل العجوز ظل لا ادريا حتى آخر رمق من حياته[٥٨] .

صحيح ان ما بشرت به مجلة « العصور » من أفكار لا ادرية لم يعمر طويـــلا . لكنه لقن المفكرين اللبراليين درســـا في اتباع أساليب أكثر ثورية ودهاء في نشر افكارهم . ويعود ذلـــك الى ان العناصر المتدينة والمحافظة نشطت في الفترة الواقعة ما بين أوائل الثلاثينات ونهاية الحرب العالمية الثانية ، بحيث بدت قضية الفكر الحر خاسرة . لكن الفكر الحر عاد فانتعش بعـــد الحرب العالمية الثانية . ذلك أن بعض مفكري فترة ما بين الحربين ، بمن فيهم اسماعيل مظهر ، أخذوا يستعيدون نشاطهم ويحيون الاهتمام بالفكر الحر . على ان هذه الحركة التي يقودهـــا الان مفكرون آخرون لم تستطع أستجماع قواها وترسيخ جذورها . الا انها تمكنت ، شيئا فشيئا ، من اكتساب بعض المواقع .

ولعله من الغرابة ان يأتي المتشكك الاكبر ، بعـــد الحرب العالمية الثانية ، من المملكة العربية السعودية ، موطن المذاهب التقليدية . واعني به عبد الله القصيمي الذي أقام في بيروت ثم في القـــاهرة . وفي بيروت نشر أول كتـــاب له بعنوان « هذه الاغلال »[٥٩] ، يعكس فيه آراءه في ركود الاسلام ، فيعزوه الى الجهل . لذلك دعا الى الفكر الحر والى نبذ كل القيم الدينية التقليدية . ثم أصدر القصيمي كتبا اخرى طرحت الموضوع ذاته على نحو أكثر قوة[٦٠] . ونادى القصيمي ، وهو الانســـاني النزعة في الاساس ، الى تحرير العقل الانساني والقلب الانساني من كل المعتقدات الاسلامية أو الغربية وشدد على ان ارادة القوة هي التي يجب ان تنظم وتعزز . ويتضمن مذهب الفعالية الغربي

جوهر هذه الارادة ، اذ انه يتيح لحوافز الانسان الداخلية من تحقيق تكامل الانسان .

ويتناول القصيمي في كتابه الاول مأساة الفرد العربي بحد ذاته . لكنه يعالج في الكتب الاخرى عبودية الجنس البشري ككل ، ويدعو الى تحريره من جميع اشكال الاصفاد المدنية والدينية التي تعرقل اندفاع القوة الداخلية في الانسان نحو الحرية والتقدم .

وفي صدد هذه الاغلال التقليدية نقرأ هجوما اقل عنفا ، لكنه اكثر حنكة ، في آثار الكاتب الاجتماعي العراقي علي الوردي . ففي هذه الآثار يهدف علي الوردي ، في الاساس ، الى تحرير الانسان العادي من الممارسات والخرافات الدينية التي وضعت في الاصل لتجسيد قيم خلقية ، لكنها فقدت كل معناها بمرور الزمن . ولم ييأس الوردي ، الذي لم يكن لا ادريا تماما ، من الاسلام . الا انه شدد على قيم الاسلام الخلقية والثقافية ، باعتبارها العناصر الوحيدة القادرة على البقاء [٦١] .

العلمانية التشريعية : السنهوري

اعتبرت علمانية عبد الرازق وطه حسين وجماعة « العصور » بمثابة هجوم على الدين تفاوتت درجاته . فاثار ردة فعل عنيفة أدت الى احياء حركات دينية شعبية ، كجمعية الاخوان المسلمين وسواها من الحركات الدينية . ومع ذلك ، تمكنت حركة العلمنة ، رغم انحسارها في بعض الميادين ، من مواصلة مسيرتها في ميادين أخرى لا تطالها ايدي الزعماء الدينيين . ونجم عن ذلك استمرار حدوث التغيير في المجتمع العربي على مستويين متباينين : المستوى الديني والمستوى المدني ، دون اية محاولة جادة للتوفيق بينهما . بل كثيرا ما نشبت التناقضات بين المستويين وعبرت عن نفسها بتبني طريقتين متعارضتين في الحياة ، نتج عنهما أزمة ضميرية حادة . ورأى العلمانيون ان بالمستطاع السيطرة على هذه التناقضات بفصل الدين عن الدولة ، بحيث يصبح الدين من

شأن الفرد وحده . وهكذا يخفف من أزمته الضميرية ، ويسمح للتغيير الاجتماعي بان يأخذ مجراه ، دون وازع ديني ، تحت اشراف الدولة .

وبينما كان الجدل قائما حول نظرية عبد الرازق في الخلافة، كان عبد الرزاق السنهوري ، وهو مصري ، يدرس القانون في فرنسا ويتصدى للقضية ذاتها ، اي للعلاقة بين السلطات المدنية والدينية . فنشر نتيجة بحثه في كتاب عن الخلافة رفض فيه قول عبد الرازق بان السلطة السياسية لم تكن جزءا عضويا من الاسلام . اذ ليس من سبب يحول دون أستمرار الخلافة في التطور ، بحيث تتحول الى « عصبة للامم الشرقية » ، وهي التي تعرضت لتطورات عديدة في الماضي . وبموجب هذا التحول يصبح الخليفة الرئيس الفخري لاتحاد الدول الاسلامية ، بحيث تظل سلطته في المسائل الدينية هي العليا . أما الشؤون المدنية والدنيوية فتكون من أختصاص رؤساء الدول والحكومات . واقترح السنهوري أن تفصل الامور الدينية في الشريعة ،خصوصا فيما يتعلق منها بالطقوس والفرائض ، عن الامور المدنية وتوضع تحت اشراف السلطات المدنية المباشر . وبذلك يصبح الخليفة مسؤولا مباشرا عن ممارسة الواجبات الدينية في جميع الاقطار الاسلامية . وبرغم أهمية آراء السنهوري النظرية هذه ، فانها لم تكتسب قيمة علمية الا بعد عشر سنوات من تاريخ أعلانها ، حين أتيحت له فرصة تطبيقها في القانون المدني[٦٢] .

ولد عبد الرزاق السنهوري في الاسكندرية في ١٨٩٥ . وبعد ان أنهى دراسة الحقوق في القاهرة وعمل في الوقت ذاته مباشرا في احدى المحاكم ، سافر الى فرنسا في ١٩٢٠ لمتابعة دراسته . وهناك كتب رسالته الجامعية في جامعة ليون ، تحت اشراف ادوارد لامبرت ، ثم عاد في ١٩٢٦ لتدريس القانون المدني في كلية الحقوق بجامعة القاهرة . وبعد عشر سنوات أصبح عميدا لكلية الحقوق ، لكنه سرعان ما فصل عن وظيفته في ١٩٣٦ لنشاطه

السياسي . فذهب الى بغداد ، حيث تولى منصب عميد كلية الحقوق لسنة واحدة . وتعمق ، في أثناء وجوده ببغداد ، في فهم الشريعة الاسلامية ، فكان لذلك دور بالغ في ما أسهم فيه من تطوير للقانون العربي . ففي ذلك العام دعته الحكومة العراقية الى أعداد مسودة قانون مدني للعراق ، وهذا ما جعله يعود الى موضوعه الاصلي ، وهو تحديث الشرع الاسلامي ، بحيث يلائم التطور الدستوري في أية دولة عربية . وفي هذا الميدان ، ميدان الاصلاح التشريعي ، لمع نجم السنهوري ، رغم انه اشتغل في السياسة ووصل الى مرتبة وزير في مصر . ولما عاد السنهوري الى مصر ، اشترك في نشاطات متعددة الى ان أصبح رئيسا لمجلس شورى الدولة في ١٩٤٩ . ثم تعاون السنهوري ، وهو في هذا المنصب ، مع قادة الثورة ، على أمل الاسهام في تطور بلده . لكنه اختلف معهم فيما بعد ، فعجل ذلك في احالته على التقاعد في ١٩٥٤ . وفي السنين العشر الاخيرة ، كرس كل وقته تقريبا للبحث في القانون المدني ، والقاء محاضرات عن الشرع الاسلامي في معهد الدراسات العربية العليا التابع لجامعة الدول العربية .

وعينت الحكومة العراقية في ١٩٣٦ لجنة لاعداد مسودة قانون مدني للعراق ، كان السنهوري أحد اعضائها . وتبنت اللجنة ، رغم ان عملها كان متقطعا ، مقترحات السنهوري بشأن مصادر القانون المدني المقترح . فاتفقت على ان هذه المصادر هي الشرع الاسلامي ، والقوانين الغربية ، وتجارب العراق الخاصة كما انعكست في القوانين المعمول بها في العراق[٦٣] . ثم استأنفت اللجنة عملها حين عاد السنهوري الى العراق في ١٩٤٣ ، فاتمت مسودة القانون المدني العراقي . وتبنت الحكومة السورية هذا القانون ، مع بعض التعديلات ، في حزيران ١٩٤٩ ، اي قبل ان تقره الحكومة العراقية رسميا . وفي هذا الوقت (في تشرين أول ١٩٤٩) صدر قانون مدني جديد في مصر مستمد ، في الاكثر ، من

القوانين الغربية ومن تجارب مصر الخاصة ، كان للسنهوري دور بارز جدا في أعداده . وكان الداعي الى وضع هذا القانون منح المحاكم الوطنية المصرية صلاحيات كاملة ، بعد الغاء المحاكم المختلطة . وفي حزيران ١٩٥١ ، تبنت الحكومة العراقية رسميا مشروع السنهوري ، بعد ان أجرت عليه بعض التعديلات ، مستفيدة بذلك من القانونين المصري والسوري .

وقبل ان نحلل تجربة السنهوري في دمج القانونين الغربي والاسلامي ، يجدر بنا أن نستعرض الوضع التشريعي الذي كان سائدا في العالم العربي قبل تبني قوانين السنهوري . كانت البلاد العربية مقسومة ثلاث فئات : ١ — الدول التي أتبعت الشرع الاسلامي التقليدي دون اي تبديل ، كالعربية السعودية التي طبقت المذهب الحنبلي ، واليمن التي طبقت المذهب الزيدي وهو مشتق من المذهب الشيعي . ٢ — الدول التي أتبعت الشرع الاسلامي مع بعض التعديلات ، كالعراق وسوريا وفلسطين وشرق الاردن وليبيا ، وهي الدول التي كانت خاضعة للسيطرة العثمانية في السابق وطبقت المذهب الحنفي مع بعض التعديلات التي سنتها الحكومة العثمانية والتي صدرت في « مجلة الاحكام العدلية » . وظلت أحكام المجلة سارية المفعول في هذه الدول ، رغم انها خضعت فيما بعد للانتداب الانكليزي والفرنسي بعد الحرب العالمية الاولى ، باستثناء لبنان الذي سن لنفسه قانونا جديدا مستندا فيه الى القانون المدني الفرنسي . ٣ — الدول التي تبنت القانون المدني الفرنسي، وهي مصر ولبنان وتونس والجزائر ومراكش . وكانت هذه الدول (باستثناء مراكش التي كانت مستقلة قبل الاحتلال الفرنسي) قد انسلخت عن الامبراطورية العثمانية قبل صدور المجلة . ولهذا تبنت القانون المدني الفرنسي ، اما بمحض ارادتها ، كما كانت الحال بالنسبة لمصر ، أو بفعل التأثير الفرنسي الناجم عن الاحتلال .

وظل الوضع هكذا تقريبا ، حتى الحرب العالمية الثانية .

لكن تجربة الاقطـــار العربية ، وخاصة مصر وبلـدان الهلال الخصيب ، في فترة ما بين الحربين ، اثبتت ان القـانون الغربي الخالص أو القانون الاسلامي الخالص ، دون أجراء تعديـلات عليهما ، لا يفيـان بالغرض المطلوب . وكما حصـل في مختلف الحقول ، نشب صراع بين مدرستين فكريتين : مدرسـة جديدة رفضت القديمة باعتبارها لا تناسب الاوضاع العصرية ، ومدرسة قديمة شهدت قطيعة مفاجئة للماضي ، طالبت ببعث كامل للشرع الاسـلامي .

وهكذا تتضح الحاجة الماسة الى اسلوب جديد يـأخذ من المدرستين أفضل ما لديهما . وكان السنهوري هو الذي رفع لواء الدعوة الى أسلوب جديد معتدل يجمع ما بين القـانونين الغربي والاسـلامي ، آملا ان يؤدي الجمع في النهـاية الى تأليف منهج منسجم منهما . وقد ايده في ذلك النقاد الذين رأوا انه يستحيل على المفاهيم القانونية والدستورية الغربية ، اذا ما غرسـت في بيئة اجتماعية جديدة ، ان تعطي نتائج مشابهة لما اعطتـه في الغرب . ومن ناحية اخرى ، فقد حدث صدام مباشر بين القانون الغربي والشرع الاسلامي في الميادين التي كان فيها الاخير يتمتع بمكانة قوية ، رغم ان القانون الغربي لم يدخل مختلف مرافق الحياة على نحو متماثل . لهذا بدأ بعض النقـاد يتساءلون عن أمكان تحديث الشرع الاسلامي ، بحيث لا يعود يتناقض مع القانون الغربي . وقـال آخرون بانه قد يكون بالامكان تعديل كـل من القانونين ، بحيث يصلان الى مرحلة من الانسجام التي تصـل في النهاية الى التأليف الكامل فيما بينهما . واذ كان التفكير يسير في هذه الاتجاهات ، طرح السنهوري فكرة تطبيق هذا الاسلوب في أثناء اعداد مسودة قانون مدني جديد للعراق ، يستند الى المفاهيم الاسلامية والغربية .

ولم تكن تجربـــة السنهوري جديدة . فمنـذ ان شرعت الامبراطورية العثمانية في تنفيـذ « التنظيمات » ، أخذت تتبنى

تشريعات جديدة تحتوي قوانين غربية (كالقانون التجاري لعام ١٨٥٠ وقانون العقوبات لعام ١٨٥٨) . ودفعت هذه المحاولات بعض المحدثين الى تقنين الشرع الاسلامي المدني . وهكذا صدرت « المجلة » في ١٨٦٩ لتكون بمثابة قانون اسلامي مدني (مع انها لا تشتمل باي حال من الاحوال على كل جوانب القانون المدني) . واستندت « المجلة » في الاكثر الى المذهـب الحنفي (رغم انها رجعت الى المذاهب الاخرى) وكانت بمثابة علامة بارزة في طريق تطور القانون الاسلامي المدني . ويبدو الاثر الغربي ، خصوصا في الشكل الذي صيغت به « المجلة » [٦٤] . ثم بذلـت محاولة أخرى في مصر على يد قدري باشا في كتاب « مرشد الحيران » . ففيه عمد مؤلفه الى وضع قانون العقود وفقا للمذهب الحنفي . وهذا الكتاب لا يختلف عن « المجلة » سـواء في محتواها أو في نهجها الاوروبي . ورغم ان هذا الكتاب لم يكن قانونا رسميا ، الا انه أعتبر مرجعـــا موثوقا به ، واستعمـل في المـدارس الحكومية [٦٥] . ومع ذلـك ، فان ايا من الاثنـين : « المجلة » وكتاب قدري باشا ، لم يحدث تغييرات جوهرية هامة . وهكذا تركت مهمة مثل هذه التغيرات الى الجيل القادم . وكان السنهوري هو الذي دفع بهذه العملية خطوة الى الامام .

ووقف البلدان ـــ مصر والعراق ـــ اللذان أبديا استعدادا لتغيير قوانينهما المدنية ، على طرفين متناقضين : تبنـت مصر القانون المدني الغربي (الفرنسي) كليا ، بينما تمسـك العراق « بالمجلة » . ولهـذا لم يبذل السنهوري اية محاولـة لصياغة قوانين جديدة كليا لهذين البلدين ولم يدع الى احـداث تغييرات ثورية في اي منهمـا ، وذلك لانه كان معتـدلا بطبعه وذرائعيا بمنطلقه . ثم انه أدرك صعوبة احداث تغيير جذري ، فحاول ان يضمن قانون كل من البلدين العناصر التي يفتقر اليها في قوانين البلدان الاخرى . فادخل عناصر من القانون الغربي في القـانون العراقي الذي كان أسلاميا ، في الاساس ، كما أدخل عناصر من

القانون الاسلامي في القانون المصري الذي كان مستمدا من القانون الفرنسي . وهكذا اصبح القانونان المصري والعراقي نموذجين للبلدان الاخرى . فتبنت سوريا النموذج المصري المعدل على ضوء التجربة العراقية ، وتبنى الاردن وليبيا النموذج العراقي المعدل وفق التجربة المصرية . والواضح أن هذه التجربة ، مع اختلاف مدى تطبيقها بين بلد عربي وآخر ، نجحت اكثر ما نجحت في ادخال الاصلاح التشريعي وفق أسس علمانية ، خاصة في العراق، حيث تمثلت في قانونه ، وبقدر متساو ، عناصر من التشريعين الغربي والاسلامي . ويمكن ان يعزى النجاح الملحوظ الذي احرزه السنهوري الى انه بدأ بتطبيق اسلوبه في المواضيع التي تثير أقل قدر من معارضة العناصر المحافظة او التي لا تثير اية معارضة على الاطلاق . وبذلك تجنب ، عن حكمة ، الخوض في قضايا مثيرة للجدل يمكن ان تورطه في نزاع مع العلماء . فبدلا من الحديث النظري عن كيفية تحديث الشرع الاسلامي او حتى مجرد وضع اطار نظري لاسلوبه في البحث ، انتقل مباشرة وبطريقة عملية الى تبيان كيفية تحقيق التأليف ما بين التشريعين الاسلامي والغربي . ولهذا السبب نجح السنهوري حيث فشل عبد الرازق[٦٦] .

نحو حركة اصلاح للاسلام

يبدو الآن ان لا بد من طرح سؤال مباشر عن الاسلام نفسه ، بعد ان تناولنا بالبحث احتمال علمنة جوانب اخرى من حياة المجتمع . والسؤال هو : هل بالامكان حل ازمة الاسلام الدينية بنوع من أنواع الاصلاح ؟ فقد قال بعض النقاد ان الاسلام لم يشهد حركة اصلاحية أحدثت تغييرات أساسية تتفق مع مقتضيات العصر الحديث ، بينما شدد آخرون على انتهاج أساليب أكثر تقدما . وبصرف النظر عن الفوائد أو المضار المتأصلة في التغيير الثوري ، فان العديد من الدول العربية جربته وعاشته .

واذا كان أصلاح الاسلام يتم ببطء عن طريقة ثورات صغيرة بدلا من ثورة رئيسية واحدة ، فالحصيلة النهائية تكون مبعث ارتياح وقبول ، رغم ان العملية طويلة وشاقة .

ومع ذلك ، فالمسألة ليست اجرائية فقط . فالاسلام ، كالمسيحية ، دين عالمي ارتبط تاريخيا بالسلطة السياسية ارتباطا وثيقا . وقد تمكن المسيحيون من فصل الكنيسة عن الدولة ومن أصلاح الكنيسة . أما في الاسلام ، فتحديد السلطة الدينية في مؤسسة دينية مركزية أمر أكثر صعوبة أو هو غير وارد اصلا . وما ذلك الا لعدم وجود « الفصل » بين السلطتين في الاسلام . فحين الغيت الخلافة ، لم يكن بالامكان تحويلها الى سلطة دينية مركزية ، كما اقترح النظام التركي الكمالي الجديد في البداية . فاستبدل الاتراك الاسلام ، كهوية سياسية ، بالقومية . لكنهم لم يباشروا تحقيق الاصلاح الديني .

وفي العالم العربي كذلك استبدلت الهوية الاسلامية ، تدريجا ، بالقومية دون اللجوء الى تغيير ثوري . ومهما يكن من أخلاص القوميين العرب في اعلانهم عن استمرار ايمانهم بالقيم الاسلامية الدينية والخلقية ، فان هذه القيم باتت تحتل ، في سلم ولائهم ، المرتبة الثانية ، رغم ان الاسلام يتطلب منهم ان يحلوها في المقام الاول . اذ ما ان يعمل بمبدأ الولاء المزدوج ، حتى يطغى الولاء للقومية على الولاء الديني . والواضح ان القادة الدينيين اليوم لا يعارضون القومية ، ربما لان الدين يعتبر كعنصر من عناصرها ، بل نراهم يقبلون ، ولو ضمنا ، مبدأ اخضاع الدين للسلطة المدنية . أما مسألة فصل الدين رسميا عن السلطات المدنية ، فليس ما يبررها ، أسوة بما حصل في انكلترا . ويبدو ان شكلا ما من أشكال رقابة الدولة على المؤسسات الدينية في الاسلام ضروري لتوجيه النشاطات الدينية وتنسيقها في غياب مؤسسة دينية مركزية . وقد تشجع رقابة الدولة الزعماء الدينيين على قبول الاصلاح الديني ، فلا تتخلف المؤسسات

الدينية عن مستوى التقدم الذي تحرزه المؤسسات العلمانية .

والمرحلة الثانية من مراحل اي حركة لاصلاح الاسلام هي مرحلة أصلاح « المؤسسات الدينية » باعادة النظر في وظائفها ومبادئها وقيمها الروحية . ومن الواضح ان أصلاحا كهذا أصعب في الاسلام منه في المسيحية ، وذلك للسبب ذاته ، أي عدم وجود هيئة دينية مركزية ، ولان من الممكن ان ينهج كل بلد اسلامي طريقا متميزا عن سواه . حتى الازهر ، الذي هو أقدم مؤسسة دينية تعليمية ، لا يعتبر سلطة دينية عليا في مصر ، ولا يمكنه ان يفرض برنامجا أصلاحيا على المؤسسات الدينية الاخرى . ومسألة أصلاح الازهر نفسه كذلك لم تكن بالقضية السهلة ، رغم انه أدخل بعض التغييرات على بنيته واسلوبه ومقاييسه التربوية . وقد بدأت هذه التغييرات في عهد محمد عبده الذي وضع خطة التحديث الاولى ، وانتهت في ايام الشيخ محمود شلتوت (توفي ١٩٦٤) الذي استبدل المنهاج الديني والتقليدي بمنهاج معاصر شمل فروع الطب ، والعلوم الطبيعية ، واللغات الحديثة [٦٧] . وقد اسف بعض النقاد الملتزمين بالدراسات الدينية والتقليدية لتبني الازهر مثل هذا المنهج العلماني ، ما دام ثمة مؤسسات تربوية علمانية تستطيع ان تتولى هذه المهمة . وقال هؤلاء ان أفضل طريق الى تحقيق المقاصد الدينية يكون بحصر الاصلاح في المنهاج الديني والتربوي . وفي مقابلة أجراها المؤلف مع الشيخ شلتوت ، سأله رأيه في ذلك ، فأجاب : كان الازهر قد بدأ ، قبل قيام المؤسسات التربوية العلمانية ، بتدريس كل فروع المعرفة ، بما في ذلك اللغة الفرنسية . فاذا شاء الازهر اللحاق بركب التقدم ، فلا بد له من ان يواصل ، على الاقل ، حمل المهمات التي كان يحملها في الماضي . ويتضح من كلام الشيخ شلتوت انه لا يرى انفصاما بين التقلدم في علوم الدين والتقدم في الفروع الاخرى ، وانه يصر على عدم وجود اي تناقض بين العلم والدين . واذن ،

فاصلاح الدين لن يتم الا اذا تلقى طلاب الدين الدروس العلمية الحديثة [٦٨] .

على ان المكانة السامية التي ما تزال تحتلها الافكار التقليدية ، وخوف الازهر من ان يؤدي التغيير الجذري الى تقويض زعامته الروحية في العالم الاسلامي ، جعلت الازهر يتخذ موقفا تقليديا في المسائل الدينية . ولم يفصح سوى القليل من علماء الازهر ، ما عدا محمد عبده وشلتوت عن أفكار جذرية . ومع ان الازهر رفض الافكار التقدمية مرارا ، الا انه أبدى أستعداده لقبولها فيما بعد ، وأثنى على اولئك الذين نشروا هذه الافكار . من ذلك أن علماء الازهر رفضوا في البداية آراء محمد عبده ، لكنهم قبلوها الان . وتبنى الازهر شيئا فشيئا آراء المغربي والظواهري وشلتوت [٦٩] . فيتضح من هذا ، ان لا الازهر ، ولا اي مركز رئيسي آخر من مراكز التعليم الديني ، يستطيع أو يرغب في تحمل مسؤولية قيادة حركة جذرية للاصلاح الديني . فمثل هذه المسؤولية حملها من هم خارج المؤسسات الدينية ، رغم ان معظمهم كان في الاساس مرتبطا بها .

وهنالك من المفكرين المسلمين من حمل أفكارا دينية جذرية ، لكنهم لم يحاولوا ان يلعبوا دورا كالذي لعبه لوثر في الكنيسة الكاثوليكية . فالعرب لم يقبلوا بمصلحين من أمثال احمد خان أو محمد اقبال ، خوفا من ان يؤدي القبول بهم الى انقسام في الدين الاسلامي . بل آثر مفكروهم الدعوة الى نوع من الاصلاح لا يتعرض للمبادىء الاساسية . اي انهم نسجوا على منوال ايرازموس وميلانكتون بدلا من لوثر وكالفن . وهكذا فشل تلامذة محمد عبده في وضع أسس أصلاحية للاسلام في القرن العشرين . ورغم ان للبعض ، كهلال الفاسي وخالد محمد خالد ، تأثيرا هاما على الحياة العامة ، الا انه لم يأت بجديد . كما ان البعض الآخر ، كمصطفى عبد الرازق (مصر) وبن نبي (الجزائر) لم يكن له اي تأثير حقيقي ، مع ان اسهامه الفكري كان أكثر اصالة .

لكن أهمية هذا البعض تكمن في انهم حاولوا تحقيق اصلاح اسلامي بالتطور لا بالثورة . وسنبحث فيما يأتي وجهات نظر أثنين منهم ، هما مصطفى عبد الرازق وخالد محمد خالد [٧٠] .

كان مصطفى عبد الرازق ، وهو الاخ الاكبر لعلي عبد الرازق ، مهذب الخلق ، هادىء الطبع . درس في الازهر كأخيه ، ثم ذهب الى فرنسا وتتلمذ على يد دير كايم . واهتم مصطفى بالدين ، كأي من تلامذة محمد عبده ، وكرس حياته لدراسة الاسلام . وبعد أن عمل فترة قصيرة في وزارة العدل ، عين في ١٩٢٧ أستاذا في الجامعة المصرية ، حيث دأب ، طوال عشر سنوات ، على التعليم ونشر الدراسات التي تتحدث عن الاسلام كنظام ديني ، عقلاني ، تقدمي . وفي ١٩٣٨ أصبح وزيرا للاوقاف ، وبعد سبع سنوات شيخا للازهر . وتجاوز تأثيره ، في نشر الافكار الدينية المتحررة ، جمهور محاضراته ، لكنه لم يستطع جذب أهتمام العامة . وتوفي في ١٩٤٧ ، عن ٦٢ عاما [٧١] .

ووضع عبد الرازق ، فيما وضع ، مؤلفين : الاول في الفلسفة الاسلامية والفقه الاسلامي ، والثاني في الدين الاسلامي. وفي هذين المؤلفين نقل عبد الرازق ، بتأثير من النزعة العقلانية الفرنسية ، تفسير محمد عبده المتحرر للاسلام خطوة الى الامام [٧٢] . ففي الكتاب الاول أوجز مختلف الآراء الغربية في الاسلام ، خصوصا آراء رينان ، ثم أظهر على نحو لا يرقى اليه الشك دور العقل ، منذ البداية ، في تطور الدين الاسلامي . ثم تناول آراء اللاهوتيين والفلاسفة الذين وافقوا على أسس الدين ، فاظهر تأثير الكتابات الفلسفية على تطور الفكر الديني ، رغم الموقف النقدي الذي وقفه اللاهوتيون أزاء الفلسفة [٧٣] . أما في القانون ، فيتتبع عبد الرازق دور العقل في أعتبار الرأي مصدرا من مصادر القانون ، ودور الاجتهاد في تطور الشرع الاسلامي [٧٤] . وأقام هذا الاسلوب في التحليل دليلا على مدى

تأثر عبد الرازق بالثقافة الاوروبية ، لا سيما أتخاذه مفهوم التطور التاريخي لكشف المعنى الحقيقي للاسلام [٧٥] .

أما في الكتاب الثاني ، فيشرح عبد الرازق العلاقة بين الدين والوحي ، ويشير الى ان الاسلام من أرقى الاديان السماوية المستندة الى الوحي . ثم يورد آراء العديد من البحاثة الغربيين ، بمن فيهم ديركايم ، عن الدين ، ويخلص الى القول بعدم وجود تعريف مرض مقنع للدين . ويقول عبد الرازق بانه قد يكون من الحمق ان نحاول انكار وجود ظاهرة راسخة في الطبيعة البشرية كالدين ، قبل ان نفهم تماما تلك العناصر التي تكونها او ان نعرف كيف تطورت هذه الظاهرة ذاتها . ثم ينتقل الى تعريف الوحي الذي يقوم عليه الدين ، وخصوصا الدين الاسلامي ، فيعدد مراحل تطور مختلف معاني الوحي المباشر وغير المباشر ، من عهد النبي (ص) حتى العصر الحديث . ثم يصر ، كما فعل محمد عبده ، على ان الشعور الداخلي بالالهام المستند الى ايمان اصيل يوازي الوحي . وهي نظرة معاصرة موجودة في كتابات الفلاسفة المسلمين ، وبالامكان أعتبارها الاساس الحقيقي للدين الاسلامي [٧٦] . وينتقل عبد الرازق من هذه المسألة الى بحث معنى الاسلام ، فيسرد آراء المفكرين المسلمين المستمدة من مصادر موثوق بها . ثم يخلص الى القول بان الاسلام دين يقوم على الايمان بسلامة عدد من المبادىء الواردة في القرآن الذي يجسد ما اوحي به للنبي (ص) ، وبان هذه المبادىء انما انزلت لتحقيق رفاهية الفرد وسعادته الداخلية وفق أصول العقل والارادة الحرة . ويصل عبد الرازق الى هذا المعنى للدين بالرجوع الى الكتابات الدينية والفلسفية ، لا بالرجوع الى الفكر الاوروبي. ويقول بان الاسلام ليس تعبيرا خارجيا عن الاعمال ، بل هو تعبير داخلي عن النوايا التي تصدر عن الروح . وتستند هذه الفكرة الى قول النبي (ص) : « انما الاعمال بالنيات ، ولكل امرىء ما نوى » [٧٧] .

هذا التفسير للدين ينبعث عن ايمان حقيقي بقيمة الدين ، قد يجعله أساسا لايمان « متجدد » بالدين يلائم المجتمع العربي المعاصر . على ان عبد الرازق لم يطمح الى الشروع في حركة اصلاحية ، كما انه لم يخاطب اية فئة اجتماعية معينة . بل كان كل ما يطمح اليه هو اعطاء تفسير حديث للاسلام ، تاركا لسواه مهمة نشر هذا التفسير على الملأ [٧٨] .

واذا أعتبرنا عبد الرازق « ايرازموس » الاصلاح الاسلامي، فقد يكون خالد محمد خالد أقرب في صفاته الى لوثر . تخرج من جامعة الازهر ، متبحرا في العلوم الاسلامية . ثم نشر كتابات تنضح حرارة وحماسة للاصلاح ، وتنم عن ايمان عميق بما يقول . فشابهت عباراته الحادة ، رغم التكرار الذي حفلت به ، المواعظ العامة . واكتسب شهرة واسعة بعد صدور كتابه الاول « من هنا نبدأ » في ١٩٥٠ [٧٩] . ففي هذا الكتاب هاجم المؤسسات الدينية والاجتماعية القائمة ، كما هاجم المعتقدات الزائفة وزعماء الدين الفاسدين . وكان ذلك حين كانت الرقابة صارمة وقاسية على الذين ينتقدون النظام الملكي ومؤسساته المدنية والدينية . واعيدت طباعة الكتاب مرارا ، لا في مصر وحدها ، بل في جميع العالم العربي . واستقال خالد من التدريس في احدى مدارس القاهرة الثانوية وانصرف الى الكتابة والارشاد . ورغم انه اسهم في ثورة ١٩٥٢ ، بنشره الافكار الثورية ، الا انه آثر البقاء بعيدا عن الدوائر الرسمية حتى يبقى حرا من أي قيد . وبعد الثورة حث اتباعه الرئيس عبد الناصر ، احد المعجبين بخالد ، على السماح له بان يقول ما يريد بحرية . فكان له ذلك ، رغم انه أبدى ملاحظات انتقد فيها نظام عبد الناصر العسكري [٨٠] .

ويعالج خالد محمد خالد في كتاباته ثلاثة موضوعات رئيسية: السلطة الدينية ، والفقه ، والخلق الديني . ففي كتابه الاول تطرق الى قضايا عديدة . لكنه ركز على زعماء الدين ، مستنكرا « كهانتهم » ومعتبرا انها لا تناسب متطلبات الحياة المعاصرة .

وتساءل عن نوع الدين الذي يدعو اليه هؤلاء القوم وقال بانه دين الكهانة ، اي الدين المزيف لا الدين الحقيقي . وهذا النمط الزائف من الدين يسعى الى استغلال ايمان الناس بالدين الحقيقي . وهكذا يبرز على حساب قدسية الدين .

ويؤمن خالد بان البشرية لا يمكن ان تستغني عن الدين الصحيح الذي يفي بمتطلبات الانسان الاجتماعية . فما هو هذا الدين ؟ هناك شرطان يجب تحقيقهما حتى يحافظ الدين على مجده وسلطانه في قلوب البشر : « اولهما : تفاعله المستمر مع حاجات الناس ومع الحياة ، حتى تستطيع البشرية ان تجد فيه عونا دائما يمكنها من مواجهة مشاكلها المستحدثة وضروراتها الطارئة ، ويبارك محاولتها المستمرة للتقدم والوثوب . و « ثانيهما : احتفاظه بخصائصه الذاتية الكبرى ، واهدافه التي من أجلها شرعه الله وانزله . وهي اسعاد الناس سعادة واقعية في نطاق المساواة النبيلة التي جاء يعلنها ويحرض عليها . » [٨١]

وقال خالد محمد خالد لمؤلف هذا الكتاب بان الدين الاسلامي يتكون أساسا من الفقه والشرع . واذن ، هذا الجزء من الدين هو الذي يحتاج الى الاصلاح والتحديث وفق الظروف القائمة ، وهو ما يجب ان تحتويه الانظمة التي تضعها الدولة . وشدد خالد على القيم الخلقية التي يعتقد انها جوهر الدين ، ولهذا كرس معظم كتاباته للحديث عن القيم لا عن المبادىء . وهذه القيم هي ، عنده ، في جوهر الاسلام ، كما هي في جوهر المسيحية . فالانبياء الاوائل ، بمن فيهم المسيح ومحمد ، جعلوا هدفهم الرئيسي ان يكونوا القدوة فيما يفعلون .

وقيل لخالد محمد خالد مرارا ، باعتباره مصلحا دينيا ، ان من واجبه ان يتوجه باقتراحاته وآرائه في الاصلاح الى شيخ الازهر ، كحامي ديار الاسلام ، لا الى الجمهور . لكنه رفض هذا الرأي ، مشيرا الى عقم مقاربة علماء الدين أو المؤسسات الدينية الاخرى ، بسبب تأثير « الكهانة » عليهم ، حتى لو كانوا في سريرة

نفوسهم يؤيدون الاصلاح. وقال انه انما توجه الى الجمهور ليوجد رأيا عامـــا مؤيدا للاصلاح قد يخضع له علمـــاء الازهر والعلماء الآخرون . واذن ، لم يكن خالد معنيا باعادة صياغة المبـــادىء الدينية ، بل بتفسير المبادىء القديمة وحث الجمهور على حمل السلطات الدينية على تحقيق الاصلاح .

ونظر خـــالد الى الاسلام على انه ، في الاســـاس ، نظام اجتماعي ، عقلاني في جوهره ، وديمقراطي . وقال ان الاسلام لا يقبل باليســـر الذي يعيش في ظله بعض المسلمـــين ، بينما يرتع الآخرون في الفقر . واذا كان زعماء الدين ايدوا في الماضي طبقة حاكمة متعفنة ، بدافع من مصالحهم الشخصية ، فان زعماء الدين المتنورين وحدهم هم الذين ينطلقون من تعاليم الدين الصحيح . وقال بوجوب فصل السلطات الدينية عن السلطات المدنية ، الا انه راى ان يتمثل الفقهاء في المجالس الوطنية ليقدمـــوا المشورة للسلطة المدنية في المسائل الدينية .

وهكذا يتضح ان خالد محمد خالد عني أكثر ما يكون بالخلق الديني والعدالة الاجتماعية . وبذلك تخلى عن معالجـــة قواعد اساسية اخرى في الدين كدين . الا ان دوره ، في هذه المرحلة من مراحل السعي نحو الاصلاح ، على جانب من الاهمية . ذلك لان العالم العربي بحاجة الى مصلح ديني يهيىء الراي العـــام لنبذ المعتقدات الدينية التقليدية ، قبل ان يصبح في وسعه قبول آراء كآراء مصطفى عبد الرازق [٨٢] .

الفصـــل العـاشِر

ديمقراطيّة اجتماعيّة جَديـدة

« ان الله يأمر بالعدل والاحســـان وايتاء ذي القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر ، يعظكم لعلكم تتقون » .

رأينا ان الجدل حول امكانات الاصـــلاح والتقدم مر بثلاث مراحل اساسية من التطور : اولا ، اذا كان الاصلاح يجب ان لا يعتمد الا على مصادر غربية او اسلامية . ثانيا ، ماذا يجـــب اعتماده من الافكار او المثل ، خصوصا الغربية منها ، بدون تعديل يلائم الاوضاع القائمة . وهذا الموقف انتهى الى القول باختيار ما يصلح من الافكار المستوردة ودمجها بالمفاهيم الاسلامية في محاولة للتأليف بينها [1] . اما المرحلة الثالثـــة ، وقد بدأت بعد الحرب العالمية الثانية ، فهي مراحل بنائية ، وهي التي يعنى بها المفكرون العرب اليوم .

ويعتبر البعض ان المحاولات العربية لتحقيق الاصلاح غيرت شكل المجتمع خارجيا ، دون ان تغير اسسه . على ان آخرين يرون انها انتجـــت نخبة قادرة على تحقيـــق الاصلاحات الملائمة للحاجات والتطلعات العربية . ولا حاجة الى القول بان وجهة النظر الثانيـــة تشدد على عناصر التغيـــر التي اوجدها القادة الثوريون العرب ، بينما تشدد وجهة النظر الاولى على عناصر الاستمرار المتبعـــة في بلاد تؤثر التغيير الســـلمي على التغيير الثوري . فالعالم العربي ينقسم ، اذن ، من وجهة نظر الزعماء

الثوريين ، الى فئتين ، لكل منهما موقفها من التغير الاجتماعي : الاولى تنادي بالتغيير الثوري وتتألف من مصر وسوريا والعراق والجزائر والسودان واليمن وليبيا ، والثانية تتمسك بالتغيير السلمي وتتألف من بقية الدول العربية . لكن تجارب العرب الثورية وتجارب الدول التي تنادي بالتغيير الثوري أظهرت ان هذا التغيير بطيء بالضرورة ، وانه يجبر الزعماء الثوريين على المرور في مراحل « انتقالية » طويلة رغم رغبتهم في التغيير السريع . لذلك آثرت الدول التقليدية التي تتوق أيضا الى التقدم السريع ان تتبع طريق التطور السلمي ، رغم الضغوط الشعبية على قادتها لاتباع أساليب الثوريين العرب . وانه ليصعب التنبؤ حاليا بالنتائج التي سيسفر عنها كل من هذين الموقفين، من حيث أجراء الاصلاح بأقل قدر من اضاعة الوقت والجهد ، بالاضافة الى تضحيات اخرى . وهذا بغض النظر عن كون الموقف الثوري لم يتخذ بعد حوارا تناول محاسنه ، بل جاء نتيجة عوامل داخلية معقدة كانت قيد التكون منذ أمد بعيد . وكان في الوسع تبرير أختيار العرب للطريقة الثورية لو ان النظام الاجتماعي الذي نتج عنها يقوم على مبادىء جرى أختبارها . وقد يمكن القبول بالمصاعب والمخاوف التي تحملها العرب في فترة التغيير العنيف ، لو ان نتائجها جاءت مطابقة لتطلعات الجماهير وأمانيها ، رغم ان دوافع القادة الثوريين لم تكن تخلو من مطامح سياسية . وقد تعتبر بعض الاجراءات المضادة للثورة — اذ هنالك في الواقع حلقة من الاجراءات الثورية والاجراءات المضادة للثورة — طبيعية وربما ضرورية لو انها تؤدي الى الاستقرار والتقدم ، خاصة في سوريا والعراق . اما اذا فشلت عملية الثورة والثورة المضادة في تحقيق التطور المنشود ، فان القادة الجدد قد يضطرون الى خوض تجارب ثورية وغير ثورية جديدة . وهكذا قد تستمر دورة التغير الى ما لا نهاية ، دون أي تقدم حقيقي .

فاذا أراد القادة العرب ان يحققوا الاصلاح ، عليهم أولا ان

يقرروا أية مجموعة من الافكار والاجراءات الاصلاحية سيتبنون أو يعيدون صياغتها . ثم ان عليهم ، وربما هذا هو الاهم ، ان يضمنوا موافقة شعوبهم ومشاركتها الفعالة ما دام الشعب هو موضوع الاصلاح . وكثيرا ما ردد ارسطو في كتابه « السياسة » ان من الواجب تثقيف المواطنين بروح الدستور الذي يعيشون في ظله . وملاحظة ارسطو هذه تذكرنا بالعلاقة الوثيقة التي يجب ان تنشأ بين النظام والجمهور ، وبمعنى أوسع ، بين الافكار قيد التطبيق ، والمجتمع . فالمسألة هي انه ما لم يتلق المواطنون العرب تثقيفا كافيا يؤهلهم للمشاركة في الحياة السياسية ، السلمية أو الثورية ، فان النظم الجديدة ، اجتماعية كانت أو سياسية ، لن تنجح ولن يكتب لها البقاء . وقد حاول القادة العرب الثوريون دائما اقامة انظمة سياسية طبقا لمثال أو شكل اجنبي (او مزيج من الاثنين) يعتبرونه ملائما لحاجات بلدهم ، لكنهم كانوا يفشلون في تعبئة المشاركة الشعبية الاصيلة ، حتى حينما كانوا يحاولون ذلك [٢] . اما الفئات الحاكمة في البلدان العربية التي تتمسك بالتطور السلمي أو التدريجي، فقد استطاعت تأمين مشاركة شعبية جزئية وتعديل أو اقلمة السياسة طبقا لحاجات بلدانها دون أي تغيير عنيف . وفي كلتا الحالتين ، اذا كان للنظم الناشئة ان تستمر أو أن تحقق تطلعات المجتمع وحاجاته ، فان المشاركة الشعبية ضرورية من أجل ايجاد السلطة الشرعية القائمة على موافقة الشعب .

ويقع الباحث في أثناء مراجعة مختلف الافكار والمثل التي طرحها المصلحون العرب على أتجاهات في طور النشوء الاكيد من المحتمل ان تحظى باحترام الشعب ، رغم التخريب الذي أحدثته الانتفاضات الاجتماعية أو السياسية :

من ذلك ، أولا ، ان القومية هي الفكرة الاساسية التي اتفق عليها جميع المفكرين العرب ، حتى ليمكن أعتبارها اساس النظام السياسي الذي يتكون حاليا . بل ان الشيوعيين ، وهم

الذين يرغبون في قيام علاقة ما مع الحركة الشيوعية العالمية ، يعلنون عن استعدادهم لقبول العنصر القومي في منهجهم . وكان الاسلام في الماضي بمثابة الاطار الكبير الذي ضم كل الولاءات ، سواء في ذلك العرقية أو الثقافية . وبقي الاسلام ، من حيث المبدأ ، أساس كل وحدة الى ان بدأت القومية تحل محله . فاعادة ادخال الاسلام كعنصر في القومية انما هو اعتراف ضمني بسيطرة مبدأ القومية ، بحيث اصبح الاسلام جزءا من القومية لا خصما لها .

لكن خطر الاسلام على القومية لا يكمن في كونه أحد عناصرها ، وانما في كونه يضفي عليها صفة الطائفية . ففي بلدان كالعراق ولبنان والسودان ، حيث تعيش اقليات كبيرة ، لم يسيطر الولاء للقومية على المشاعر الطائفية الضيقة . ومع ان الفئات الحاكمة تشدد على فكرة القومية ، فان هذه الفكرة لم تخترق الجماهير لتحل محل الولاءات الدينية والطائفية . وتصبح المشكلة أكثر تعقيدا في البلدان التي تسكنها أقليات قوية ، كالاكراد في العراق . ذلك لان التشديد على القومية العربية قد يخفف من الطائفية ، لكنه يزيد في حدة الصراع بين القوميتين العربية والكردية [٣] . وقد تردد حكام العراق بين فكرة القومية العربية الواسعة وفكرة القومية العراقية الضيقة ، لان الاكراد عارضوا الفكرة الاولى بقوة . اما الفكرة الثانية ، فرغم انها قد توفق بين الاكراد والعرب ، الا انها لا تستطيع في الارجح ان تتغلب على المشاعر الطائفية . ونتيجة لذلك ، فقد تستمر بعض مظاهر الطائفية الى ما لا نهاية في بعض البلدان العربية ، وخاصة في لبنان والعراق، ما دامت القومية العربية تحتفظ بصبغتها الدينية . اما اذا تطورت على اسس علمانية، ففي الغالب انها ستتغلب على الطائفية . وفي البلدان العربية التي تخلو من اقليات عرقية أو دينية أصبح الدين عنصرا هاما من عناصر القومية . لكن القومية العلمانية ضرورة حتمية للتغلب على التيارات المحلية في البلدان

التي تتأصل فيها المشاعر الدينية والطائفية ، كما قال ساطع الحصري عن حق [٤] .

ولم يقبل اي بلد عربي حتى الان بالمبدأ العلماني الذي قبلته تركيا قبولا تاما . فقد كان أيسر على الاتراك اقامة دولة علمانية ، لانهم انكروا ان يكون الاسلام جزءا من تراثهم الوطني . اما العرب فلن يتخلوا بسهولة عن الاسلام . ذلك لانهم يعتبرونه ، عن حق ، جزءا أساسيا من تراثهم التاريخي . على ان الدول العربية جميعا ، بما فيها الدول التقليدية ، تبنت شكلا ما من الاجراءات العلمانية من أجل اصلاح نظمها التقليدية او تحديثها . ويستمر تحويل المؤسسات القائمة من اسلامية الى علمانية ، رغم عدم اتخاذ أية خطوة رسمية نحو فصل الدين عن الدولة . ومن الصعب التنبؤ بما اذا كانت احدى الدول العربية مستعدة لاتباع خطى تركيا ، لكن الدول العربية تتجه ، على العموم ، نحو الانظمة العلمانية ، دون أن تطلق عليها هذه التسمية . وتحتاج الدول العربية التي تتأصل الطائفية في نظامها الاجتماعي ، أكثر من سواها ، الى ارساء قواعد العلمانية في سبيل التغلب على الانشقاق الداخلي . لكن العراق ولبنان وجدا صعوبة متزايدة في التخلي عن الطائفية ، وذلك لاسباب سياسية لا لاسباب دينية . فالتخفيف من حدة الشعور الطائفي يعتمد على اصلاح المؤسسات السياسية القائمة ، بقدر اعتماده على نمو التسامح الديني الذي يتقبل التيارات الدينية والطائفية الاخرى .

الا ان الدول العربية الثورية ، وهي متأخرة عن تركيا في مجال الحركة العلمانية ، تجاوزت تركيا في السير نحو أهداف عقائدية جذرية أنطوت على اتخاذ اجراءات أصلاحية أشتراكية . وقد يبدو من المستغرب ان تميل البلدان العربية الى تبني تعاليم يسارية لا تتفق كلها مع الاسلام ، وهي التي احجمت عن قبول العلمانية . على ان البلدان العربية منقسمة على مسألة كون الاسلام يتنافى او لا يتنافى مع العقائد الجماعية . فبعض المفكرين

يقف الى جانب العقائد المتطرفة مناديا بان الاسلام اشتراكي في اساسه لانه يعارض وجود فوارق بين الاغنياء والفقراء . غير ان آخرين عارضوا النظرة المادية الجماعية وقالوا بان الاسلام يقوم اساسا على الاقتصاد الحر[٥] . ومن الواضح ان في الاسلام عناصر مشتركة بين الاقتصاد الحر والجماعية ، كما ان فيه ما يتنافى مع بعض وجوه كل منهما . فالاسلام ، باعتباره نظاما يزن قيم الحياة في ضوء الوحي الالهي ، يعارض النزعة المادية . ففي نظر المسلم المتمسك بالاسلام تقلص المبادىء الجماعية الى عملية ميكانيكية لا مجال فيها للقيم الروحية . وهذا صحيح نظريا ، الا انه يمكن التذرع بالمسيحية واليهودية والكونفوشية للبرهنة على ان التناقض المبدئي بين هذه الاديان والمذاهب الجماعية لم يمنع المسيحي واليهودي والكونفوشي من أن يصبح أشتراكيا او شيوعيا . وبينما ينادي المفكرون المثاليون بالاشتراكية كسبيل الى تحقيق العدالة في توزيع الثروة ، يعارضها الواقعيون الذين يحاولون زيادة الانتاج زيادة سريعة وفعالة عن طريق المبادرة الحرة . وفيما يتجادل المفكرون العرب حول هذه المسألة ، يجري اتخاذ اجراءات تنافي التقاليد العربية ، من أجل تلبية الحاجات والتطلعات العربية . وقد يحظى المنهج الوسط بين هذين النظامين بشعبية اوسع ، مع ان العراق هو البلد الوحيد الذي حاول ان يفعل ذلك بتبنيه نظاما اقتصاديا مختلطا[٦] .

وقد وقف اسماعيل مظهر الذي ورد ذكره آنفا موقفا صارخا الى جانب النظام الاقتصادي المختلط ، قبل ان يحاول العراق هذا النظام بوقت طويل . فدعاه « التكافل الاجتماعي او الاشتراكي » وقال بان الاقتصاد الحر والاشتراكية لم ينجحا حتى الان في اقامة مجتمع مستقر . فالاقتصاد الحر الذي يسمح بالاستغلال والتفاوت أخضع المجتمع للفرد ، بينما ان الاشتراكية التي تحد من حرية الفرد أخضعت الفرد للمجتمع . اما نظام التكافل الاجتماعي فمن شأنه ان يحد من اخضاع المجتمع للفرد ، والفرد للمجتمع ، وان

يوفر الفرص المتكافئة للجميع في ظل حرية مؤمنة . وهو في نظر اسماعيل مظهر يتفق مع نظام التطور الانساني ، لانه لا يترك مجالا للفقر الزائد أو للثراء الزائد . فالحضارات القديمة ، بما فيها الحضارة الاسلامية ، انهارت لانها فقدت هذا التوازن (التكافل) ولم تستطع ان تعالج التفاوت الفاحش . اما التوازن الذي يوفر الاعتدال والطمأنينة الفردية ، فيستطيع تأمين التقدم والتطور المستمرين ، وبذلك يكسب تأييد الجماهير[٧] . ويشارك العديد من المفكرين العرب اسماعيل مظهر في آرائه هذه ، ذلك لانهم مستعدون لتحمل بعض القيود على الحرية الفردية في سبيل تحقيق عدالة توزيع الثروة ، شرط القضاء على التفاوت القائم حاليا . لذلك يمكن اعتبار بعض المبادىء الاشتراكية المعتدلة طريقا الى الاصلاح الاجتماعي قد يساهم في ايجاد نظام اجتماعي مستقر ودائم .

وغالبا ما تساءل البعض اذا كان بالامكان تحقيق الاصلاح الاجتماعي باتباع المناهج الديمقراطية . لكن تجربة العرب الديمقراطية البرلمانية ، لفترة قصيرة نسبيا ، اقنعتهم بان هذا النظام فاشل تماما ، رغم ان فشله يرجع الى عوامل معقدة تتجاوز كونه لم يحقق الاصلاح الاجتماعي المنشود . وقد أشار المفكرون العرب ، منذ البداية ، الى ان النظام الديمقراطي الناجح يتطلب وجود جمهور متعلم وأحزاب سياسية منظمة وقيادة نيرة ، والى ان الهدف الرئيسي للنظم الدستورية التي ولدت بعد الحرب العالمية الاولى كان بلوغ الاستقلال . وهذا الهدف ، كما قال ادمون رباط ، قد تحقق[٨] . الا ان العرب أدركوا ان الديمقراطية البرلمانية تحمل في طياتها جراثيم الفساد . فلا غرابة ان تتعالى الاصوات من كل الجهات ، مطالبة بتجريب نظم سياسية اخرى . ونادى المصلحون العرب باتباع السبل الثورية كتمهيد لقيام نظام ديمقراطي حقيقي . وهذه السبل هي اليوم محط أمل الكثيرين من العرب ، وفي الوقت نفسه ، مبعث يأسهم .

وقبل أن يلجأ هؤلاء الى التغيير الثوري كان هدفهم اقامة نظام ديمقراطي حقيقي قائم على التمثيل الشعبي والانتخابات الحرة . وكان المفروض ان يؤمن هذا النظام الحرية والمساواة والحقوق المدنية الاساسية ويحمي الملكية الخاصة . لكن تجارب مصر وسوريا والعراق تشير الى ان الاساليب الثورية قد تصبح غايات في حد ذاتها ، لا أداة للوصول الى شكل أو أشكال اخرى من الحكم . ورغم هذا ، فما زال المفكرون العرب يصرون على ان الهدف النهائي للتغيير الثوري هو تحقيق شكل من الديمقراطية يختلف عن الانظمة الديمقراطية التي كانت قائمة في السابق : شكل يجسد المثل الشائعة ، كأعطاء دور اكبر للدولة في الاصلاح الاجتماعي ، وتحقيق المبدأ الجماعي ، وتعبئة التأييد الجماهيري للاجراءات الحكومية [٩] .

ويعتبر تبني المبادىء الاجتماعية التي تجمع بين المثل التحررية الغربية والمثل السائدة في مجتمعات اخرى طريقة صحيحة في نظرنا لتطوير نظام سياسي ملائم للمجتمع العربي . فغالبا ما يتحدث العرب عن الحرية والمساواة كأمرين غير منفصلين ، لهما المعنى نفسه . اما اذا كان عليهم اختيار احدهما ، فغالبيتهم تختار المساواة . لذلك نجدهم يقبلون على تبني التدابير الاشتراكية التي تحقق توزيعا عادلا للثروة ، حتى لو ادى الى وضع قيود على الحرية الفردية . وهذا انما يعني ان النظام السياسي الذي يؤمن مبدأ المساواة وأقل قدر من الحرية سوف يلقى ترحيبا شعبيا أكثر مما يلقاه نظام يضمن الحرية الفردية على حساب المساواة . فهل يعني ذلك ان هذا النزر اليسير من الحرية سيخضع دائما للمساواة ؟ وهل من المحتمل ان تصبح الحرية مطلبا رئيسيا بعد تحقيق قدر كبير من عدالة التوزيع ، وان يتحقق بعدئذ شكل من التوازن بين الحرية والمساواة يضمن الحرية والازدهار في دولة الرفاهية . فاذا كان بامكان الديمقراطية الاجتماعية تحقيق دولة الرفاهية هذه ، فستكون هي الحصيلة

النهائية للاتجاهات العربية السياسية الحالية ، اي انها ستكون مزيجا من المبادىء والتدابير المستمدة من مصادر مختلفة أو حتى متناقضة .

والسؤال الان : هل يتمكن العرب من تحقيق هذا المزيج واقامة توازن بين المبادىء المتضاربة ؟ ففي الماضي اظهر العرب مقدرة على تبني عناصر غريبة عن حضارتهم وايجاد شكل جديد خاص بهم . وظلت الحضارة الاسلامية الناشئة ، لقرون عديدة ، مرنة وقادرة على تلبية حاجات المجتمع الاساسية . الا انه في أثناء فترة الانحطاط ، فقد العرب مقدرتهم هذه فقنعوا بالنظام الاجتماعي الذي ورثوه عن أجدادهم . والعرب بحاجة اليوم الى بعث هذه المقدرة اذا كان لهم ان يبدعوا مزيجا جديدا من الحضارة قادرا على مواجهة المتطلبات الحديثة . واذا استطاع العرب مواجهة هذا التحدي ، فسيبرز عندهم نظام سياسي جديد يكون شكلا عربيا للديمقراطية الاجتماعية ، ملائما للبيئة الاجتماعية العربية . وهناك أمر واحد مؤكد : يجب ايجاد هذا النظام بالتطور الذاتي ، لا بالقسر والفرض . ويجب ، بالضرورة ، ان تتألف عناصره من الاتجاهات السياسية البارزة ، وان يجسد الافكار والمثل التي كانت لزمن طويل موضوع حوار يتناول الاصلاح الاجتماعي . وقد تطلع العرب في الماضي القريب الى الخارج لايجاد علاج لامراضهم ، لكنهم بدأوا الان يتطلعون الى الداخل . وما لم يشف العرب داخليا — اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا ايضا — فلن يستطيعوا ان يحيوا حياة سليمة . وقد جاء في القرآن الكريم ان الله تعالى قال « لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » ، كما نصح الرسول شعبه بان يأخذ موقفا « وسطا » في المسائل المتعلقة بالشؤون العامة . وجاء في القرآن الكريم أيضا « لقد جعلناكم امة وسطا » . ويختلف المفسرون في تفسير هذه الرسالة ذات المغزى ، لكنهم يجمعون على انها تشير بالاعتدال [١٠] . ولعل الرسول العربي نصح بالاعتدال ، بعد ان لمس التأرجح العربي بين نقيض وآخر .

ويشعر العرب اليوم ، ربما أكثر من أي وقت مضى ، بالحاجة الى الاعتدال لاعادة تنظيم أوضاعهم وبناء مجتمع مستقر ومتقدم ، بعد ان تأرجحوا بين العقائد التقليدية من جهة ، والجذرية المتطرفة من جهة اخرى .

ثم ان مسألة علاقة كل دولة عربية بالاخرى هي مسألة وثيقة الصلة بالنظام الاجتماعي العربي الذي يتكون حاليا . ذلك لانها تتناول امر الاندماج القطري او الوحدة العربية . ولا يمكن لاي نظام عربي ان يدوم ما لم تتحدد طبيعة علاقته بالاقطار العربية الاخرى ، وما لم تقرها جماعيا هذه الاقطار : هل تبقى البلدان العربية كيانات منفصلة مستقلة ، او يجب ان تندمج على نحو ما ، اتحادي او وحدوي ؟

وفي ذلك أعلن القوميون العرب مرارا ان ارتباط العرب بمصالح وتطلعات مشتركة — جغرافيا وتاريخيا وثقافيا — يفرض عليهم نوعا من الوحدة . ومنذ نصف قرن ، حين كان العالم العربي تحت السيطرة الاجنبية ، لم يشك اي قومي عربي بصلاح قيام الوحدة العربية ، وبان الدول الاوروبية تحول دون قيام هذه الوحدة باتباعها سياسة « فرق تسد » . اما الان ، فالدول العربية قد حققت أستقلالها منذ ربع قرن ، فلماذا لا تتوحد ؟ فهل يكون في هذا دليل على وجود عوامل داخلية اقوى من العامل الخارجي تعمل ضد بلوغ هذا الهدف ؟

وقبل ان بدأ الاسلام بالانتشار وتوفير ارض مشتركة للوحدة بين مختلف الجماعات العرقية والثقافية ، كان جنوب غرب آسيا كله مسرحا لصراع مستمر على السلطة بين الامبراطوريات المتنافسة منذ أيام الفراعنة القدامى الى الحكم الروماني . وقد وحد الاسلام المنطقة كلها ، بما فيها شمال افريقيا ، عن طريق تزويدها برمز جديد : بنيان متفوق تكون فيه مختلف الجماعات العرقية والثقافية خاضعة لطريقة حياة مثلى ضمن النظام الاسلامي العالمي . وخيم « السلام الاسلامي » قرونا عديدة ،

طالما استطاعت السلطة المركزية حفظ النظام العام . لكن بروز الحكام الاقليميين ثم السلاطين المستقلين « بحكم الامر الواقع » عكس القوى الجاذبة الكامنة ضمن البنيان الاسلامي . واستمرت وحدة الاسلام الخارجية (رغم انها ظلت رمزية بعد سقوط الخلافة العباسية) الى ان حصل انقسام دائم الى ثلاث وحدات تكاثر عددها في القرن السادس عشر ، حين أتخذ الصراع الداخلي على السلطة بين الحكام المحليين المتنافسين ، مرة اخرى ، شكل صراع بين الولايات المتنافسة . فاصبح هناك اربع دول اسلامية مستقلة، هي الامبراطورية العثمانية والمغرب وايران وامبراطورية المغول . ووقع العالم العربي كله تحت الحكم العثماني . ثم ظهرت النزعة القومية فهزت الاساس العالمي للنظام الاسلامي واسهمت شيئا فشيئا في تجزئة الاسلام . وحاول العرب الانسحاب من الوحدة الاسلامية وتكوين وجود قومي منفصل بعد الحرب العالمية الاولى . وعندما قسمت القوى الاوروبية العالم العربي الى مناطق نفوذ ، بدأت الحركة الوحدوية بالانطلاق . ولم يتعد الخلاف الذي نشأ بين المفكرين حول الوحدة العربية نطاق الحوار في صدد الطرق والوسائل الملائمة لتحقيق هذه الوحدة .

صحيح ان القومية قوة موحدة تميل الى مساعدة الشعوب صاحبة المصالح المشتركة على الاتحاد في أمة واحدة ، وربما في دولة واحدة . من ذلك ان تركيا وايران اللتان تقعان ضمن حدود واضحة استطاعتا ان تحققا قدرا عاليا من الوحدة القومية . لكن الشعوب العربية ، رغم انها تتكلم لغة واحدة وترث تقاليد تاريخية واحدة ، تعكس انقسامات عرقية وحضارية لا عهد للاتراك والايرانيين بها . لذلك لم توفر القومية العربية ، كالقوميتين التركية والايرانية ، القوة التوحيدية ذاتها . بل انها في واقع الامر اثارت مختلف الفئات العرقية والدينية في العالم العربي . وبالاضافة ، فقد أدى انتشار الشعب العربي فوق مساحة واسعة تمتد من شمال افريقيا الى الخليج العربي الى وجود

مصالح اقليمية متعارضة دعمت الانقسامات العرقية والدينية .

واذن ، لا عجب اذا لعبت العوامل الاقليمية والعرقية دورا بارزا في معارضة اي شكل من أشكال الوحدة كلما اجتمع القادة العرب لبحث الوحدة العربية . ولم يتمكن الزعماء ، وقد وعوا قوة هذه التيارات المضادة ، من التركيز على تحقيق مشروعات وحدوية متواضعة ، اي اتحاد فدرالي فضفاض يضم الجميع ، أو تحقيق الوحدة بين قطرين أو أكثر .

اما الامر الذي نجم عنه افدح الاضرار ، فهو الخفة التي حاول فيها الزعماء العرب تحقيق الوحدة قبل ان تتوفر لديهم دراسات مفصلة عن الموضوع. وغالبا ما كانت تسيطر الشعارات العاطفية الغامضة التي يدعمها المتطرفون على الاساليب العملية التي يقترحها رجال يفوقونهم حكمة وتبصرا في الامور. وفي سنوات ما بين الحربين سادت فكرة اقامة « بيدمونت » او « بروسيا » التي توحد العالم العربي بالقوة العسكرية . وفي ذلك الوقت ، اي قبل دخول مصر الميدان وتوليها القيادة ، كان ينظر الى العراق على انه أكثر البلدان العربية قدرة على ان يلعب هذا الدور . ورغم ان عبد الناصر لم يكن راغبا في توحيد العرب بالقوة العسكرية ، الا انه خاطبهم متخطيا حكامهم ، داعيا القوى الشعبية في كل قطر الى الثورة والانضمام الى الجمهورية العربية المتحدة . ولم تبرهن اي من الطريقتين على أنها أكثر جدوى . ذلك لان سيطرة دولة عربية على أخرى عسكريا او سياسيا لم تكن أمرا مقبولا ، كما أظهرت الوحدة المصرية ــ السورية التي لم تعمر طويلا . ثم ان تجربة الاتحاد الكونفدرالي العربي في ظل الجامعة العربية لم تستطع ان توفر مجالا مشتركا للوحدة .

وبرهنت مصر ، بحيويتها الوافرة في العلاقات السياسية العربية ، على انها مصدر قوة وحدوية . كما برهنت ، في الوقت نفسه ، على انها عائق في سبيلها . صحيح انها استطاعت ، كصلة وصل بين قارتين ، ان توفر الزعامة . غير انها حاولت

الاحتفاظ لنفسها ببعض الامتيازات التي احجمت الدول العربية الاخرى عن اعطائها . من ذلك ان مصر أعترضت سبيل اي تقارب بين العراق وسوريا ، لان وحدة الهلال الخصيب يضعف مركزها المتفوق في العالم . كما ان العراق لم يكن يرضى بالوحدة المصرية ــ السورية ، لانها تبسط نفوذ مصر على الهلال الخصيب . ولم يظهر اي اعتراض في اي وقت على وحدة الجزيرة العربية أو شمال غرب افريقيا . لكن ما من دولة في هاتين المنطقتين فكرت جديا في هذا الامر .

والحق ان أية خطة للوحدة العربية لن تدوم ما لم يتوافر التوازن بين المناطق المتنافسة . وفي رأينا انه يمكن اعادة تجميع العالم العربي في اربع مناطق اساسية هي : الهلال الخصيب ، وشبه الجزيرة العربية ، ووادي النيل (مصر والسودان) ، وشمال غرب افريقيا . ولما كان وادي النيل لا يملك من الموارد ما يكفيه ، فيمكن حث ليبيا على الانضمام الى اتحاد هذه المنطقة . واذا كان للوحدة ان تتحقق يوما ، فيجب ان تبدأ على مستوى المناطق ، فتدخل كل منطقة في اتحاد فدرالي كخطوة اولى ، ويدخل اتحاد كل منطقة في اتحاد كونفدرالي عام مع بقية المناطق كخطوة ثانية . وكلما تماسك الاتحاد الكونفدرالي العام ، اصبح من المحتمل ان يؤدي الى اتحاد فدرالي . وقد تصبح المناطق الاربع ، في الوقت المناسب ، دولا وحدوية مرتبطة ، بعضها ببعض ، بالاتحاد الكبير . وفي رأينا المتواضع ان هذا الاتجاه هو ما يجب على جيل جديد من المفكرين العرب ان يكرس نفسه له[11] .

■

الفصل الحادي عشر

العالم العربي والوضع الدولي

تتكون نظرة الامم الى العالم ، الى حد ما ، من تراكم التقاليد . لكنها تتكون ، اكثر ما يكون ، من عناصر عاطفية ومادية تلخص غالبا بعبارة « المصالح القومية » . هذه المصالح التي ينظر اليها على انها تمثل المصالح المشتركة لمجموع الامة تعكس في الحقيقة أفكارا ومصالح ضيقة تمت الى طبقة واحدة أو فئات قليلة العدد من أصحاب الجاه والنفوذ . وفي البلدان الغربية يدعي رجال السياسة بانهم يقيسون المصالح القومية بمقاييس عقلانية وموضوعية ويحاولون باساليب مرنة ، لكن ثابتة ، ان يتابعوا تفاعل هذه المصالح مع مصالح الامم الاخرى . أما قادة البلدان الجديدة في آسيا وافريقيا فيميلون الى النظر الى المصالح القومية في ضوء مقاييس ذاتية ومزاجية . وظهر القادة العرب خصوصا ، للمراقبين الاجانب ، كافراد متصلبين وغير واقعيين في تقييمهم للشؤون الخارجية . ذلك لان المؤثرات العاطفية والتقليدية تتغلب عندهم على الاعتبارات الاخرى . فما هي العوامل التي تؤثر على العرب في تشكيل نظرتهم الى العالم وفي الوصول الى القرارات الخاصة بمسائل السياسة الخارجية ؟

التراث الاسلامي

كان الوطن الاصلي للعرب مهد ديانة عالمية وموئل دولة

قامت على الفتح واصبحت امبراطورية اسلامية عظمى لعب العرب فيها الدور الاساسي . فخلال قرن بعد وفاة النبي محمد امتدت هذه الامبراطورية من المحيط الاطلسي الى المحيط الهندي. ومع ان هدف الاسلام كان الانتشار في العالم كله ، الا ان الدولة الاسلامية بقيت محصورة في منطقة معينة ، رغم الحروب التي كادت لا تهدأ على حدودها . وعرفت المنطقة التي كانت خاضعة للحكم الاسلامي باسم « دار الاسلام » او « السلام الاسلامي » ، اما المنطقة التي بقيت خارج حدود الاسلام فعرفت باسم « دار الحرب » . ونشأت بين هاتين المنطقتين حالة حرب دائمة دون ان يعني ذلك بالضرورة نشوب قتال دائم . وسميت هذه الحرب بـ « الجهاد » حسب العقيدة الاسلامية ، وبـ « الحرب المقدسة » لدى العامة . وحينما كان « الجهاد » متوقفا ، كان يسمح باقامة العلاقات الدبلوماسية والتجارية ، كما يسمح للمؤمنين والكفرة باجتياز الحدود المشتركة ، دونما صعوبة . وكانت معاهدات السلام قصيرة الاجل بالضرورة ، لكنها كانت تجدد باتفاق متبادل وتنفذ بامانة من جانب الطرفين . وسمي القانون الذي سيطر على علاقات الاسلام بالامم الاخرى بـ « السيار » ، وهو عبارة عن مجموعة من القواعد والاعراف المشتقة من تجارب المسلمين الطويلة مع الامم الاخرى ، والمستندة الى نظام الاسلام القانوني والخلقي ايضا . وينتهي « الجهاد » ، وفقا للشرع الاسلامي ، فقط عندما يحتوي الاسلام العالم كله ويعيش البشر في سلام تحت نظام « السلام الاسلامي » . هذه كانت النظرة الاسلامية الى العالم في عهد الاسلام الاول[1] .

لكن الاسلام لم يكن وحده في النظر الى العالم كله على انه هدف في اقامة نظام عام . فالعالم المسيحي الغربي (الجمهورية المسيحية) ، كنموذج للنظام الالهي ، اقامت علاقاتها مع الامم الاخرى طبقا لعقائد مشابهة ودخلت في تنافس مع الاسلام أستمر طوال فترة العصور الوسطى . ثم أحدث سقوط الخلافة

العباسية في أواسط القرن الثالث عشر تبدلا في هذه العلاقات ، اذ دخلت النصرانية في الغرب مرحلة ناشطة من التقدم الفعال حين عمدت الى تعديل بنيتها الداخلية ، بحيث أوجدت نظام الدولة الحديثة . اما العالم الاسلامي الذي كان يتهدده الغزو المغولي ، فاتخذ موقفا دفاعيا ازال خطره على العالم المسيحي الغربي . ووصل الاسلام الى أدنى دركات الضعف في الفترة الواقعة بين القرن الثالث عشر والقرن السادس عشر ، فاحس بالحاجة الى الاتفاق مع منافسيه : فاعترف ضمنا بوجود الكيانات السياسية الاخرى كأمر واقع . وفي بداية هذه المرحلة مر الاسلام والمسيحية في فترة انتقالية من التعايش أطلق عليها دون خوان ، ولي عهد المملكة الاسبانية ، اسم « الحرب الباردة » . وأخيرا توصل الطرفان الى اتفاق سلام دائم قامت فيه العلاقات على أساس المنفعة والاحترام المتبادلين . الا انه لم يكن للعرب اي دور مهم في هذا التطور ، لان بلدانهم خضعت طوال اربعة قرون لسيطرة المماليك والعثمانيين[2] .

وفي بداية العصور الحديثة، اظهر السلطان العثماني ، رغم قوته العسكرية ، أستعدادا للبدء باقامة علاقات سلام مع الدول الاوروبية . ففي ١٥٣٥ وقعت معاهدة تحالف أحلت السلام بين السلطان وملك فرنسا . ودعي الامراء الاوروبيون الآخرون للانضمام الى هذه المعاهدة ، فلم يفعلوا . ولما لم تكن الظروف مهيأة بعد للوصول الى تفاهم تام بين الاسلام والنصرانية ، فان مبادرات السلطان العثماني لاقامة علاقات دبلوماسية مع العالم المسيحي على أسس من الصداقة والنفع المتبادل لم تؤد الى تحسين يذكر على صعيد العلاقات السلمية . ولو قبل أمراء اوروبا الامبراطورية العثمانية عضوا في المجتمع الاوروبي ، لربما كان القانون الدولي المتطور أتاح منذ ذلك الحين مجالا لدمج البلدان الاسلامية في العالم المسيحي ، مما كان يجعل من المحتمل تجنب المنازعات العديدة المؤسفة .

سـيطرة الغـرب

لم يعتبر الحكم العثماني في البلاد العربية حكما اجنبيا . ذلك لان السلاطين العثمانيين تبنوا الاسلام وحكموا العرب كحكام مسلمين لا كأتراك . على ان حكمهم كان تعسفيا وفاسـدا في اغلب الاحيان . وقبل ان تقع البلاد العربية تحت نير الاتراك ، اعجب العرب بتوسيع الرقعة الاسلامية في اوروبا على حساب العالم المسيحي . واثبت السلاطين انهم خير خلف للخلفاء العرب، فنعموا بولاء الشعوب العربية . ولم يتدخل السلاطين في الشؤون الداخلية للاسر الحاكمة (المماليك في مصر وسوريا والعراق ، والاشراف في الجزيرة العربية) ما داموا يدفعون الجزية السنوية. وكان الحكام المحليون يعيشون بأمان بعيدا عن كل غزو اجنبي ، لرسوخ قوتهم وحماية السلطان لهم . لكنهم لم يكونوا على علم بما يحصل من تطورات واسعة في العالم المسيحي ، يقابلها تدهور مستمرة في قوة الامبراطورية العثمانية .

وكـان أول حادث نبه العـالم العربي الى معنى التقدم الاوروبي غزو نابليون مصر في ١٧٩٨ . فقد كان العرب قبل هذا الغزو في « عزلة كاملة » ابعدتهم عن مجرى الاحداث في العالم . غير ان البـاب العالي كان على علم مبكر بالتقـدم الاوروبي . وعندما لحق نلسون بنابليون في شرق البحر المتوسط ونـزل في الاسكندرية محذرا المصريين من هجوم فرنسي وشيك ، اخبروه بفظاظـة ان مصر تتبع السلطـان وان لا هو ولا الفرنسيين يستطيعون اقتناصها منه . وقال المماليك المتغطرسون ، حسبما جاء على لسان مؤرخ معاصر ، ان الفرنجة لو وطأوا ارض مصر « لداستهم سنابك خيولنا ! » [٣]

وبعد رحيل نابليون ، أصبحت مصر وبلدان شرق المتوسط كلها ، وجنوب الجزيرة العربية والخليج العربي ايضا ، موضوع تنافس بين الدول الكبرى ، مما جعلها تحس بالضغوط الاوروبية المباشرة . وخـلال قرن ونصف القرن ، اي منذ بدايـة القرن

التاسع عشر حتى الحرب الكونية الثانية ، وقعت البلاد العربية واحدة بعد الاخرى تحت السيطرة الاوروبيـة المباشرة او غير المباشرة . وبينما كان التغلغل الاوروبي يظهر بوضوح تفوق القوة الاوروبية على القوة الاسلامية ، كانت مشاعر الكبريـاء في نفوس المسلمين تصاب بجروح متتالية . فكان كلما تعرض بلد عربي لغزو اجنبي ، سحقت قواه مهما قاوم بشجاعة . ولم تبدأ السيطرة الاوروبية بالتقلص الا بعد الحرب العالمية الثانية ، حين بدأت الدول العربية تسترد استقلالها .

وكان لحادثين كبيرين تأثير عظيم على المعنويات العربية ، مما شجع العرب على مقاومة الضغوط الاجنبية . أولهما الحرب الروسية ـ اليابانية (١٩٠٤ ـ ١٩٠٥) التي انتصرت فيها دولة شرقية على دولة اوروبية مسيحية . ذلـك ان العرب (وكذلك بعض المسلمين) كانوا يعتقدون على مدى قرن من الزمن ، اي بعد غزو نابليون لمصر ، ان الهزيمة والاهانة ستكونان حتما من نصيبهما في اي قتال مع دولة اوروبية . فلما انتصرت اليابان على روسيا ، ظهر لهم بوضوح ان الدولة الشرقية تستطيع ، بعد ان تتبنى الطرق الاوروبية ووسائلها التقنية ، ان تهزم دولة اوروبية. وهكذا عادت الى العرب الثقة بالنفس ، كما راودهم الامل بانهم ، باقتفاء خطى اليابـان ، يستطيعون الوقوف في وجه الاعتداءات الاوروبيـة .

ولم يحصل في البلاد الاسلامية مثل هذا الاجماع على تأييد انتصار قوة شرقية على قوة اوروبية . وكانت الصحف تتابع تطور تلك الحرب بحماسـة بالغة . ولم يكن حـافظ ابراهيم الشاعر الوحيد الذي تغنى بانتصار اليابان ، مستخلصا من ذلك العبر والدروس ، وعكف الكتاب العرب على دراسة اسبـاب نهوض اليـابان المفاجيء الى مركـز الصدارة وسر انتصـارها على روسـيا [٤] .

ومع ان انتصار اليابان أنعش آمالا كبيرة عند العرب الا

انهم ظلوا بحاجة الى استعادة مكانتهم . وبعد ثورة «تركيا الفتاة» في ١٩٠٨ ، بدا العرب ينخرطون في نشاطات قومية ادت الى انفصال البلاد العربية عن السلطنة العثمانية . ثم انحاز العرب في الحرب العالمية الاولى الى حليف أوروبي واشعلوا ثورة ادت الى تحرير البلاد العربية من الحكم التركي . صحيح ان الهجوم العام على الامبراطورية العثمانية تم تحت قيادة بريطانية ، لكن العمليات الحربية في البلاد العربية انطلقت من داخل الجزيرة العربية حيث نشأ جيش صحراوي بقيادة ضباط عرب ارغم الجيش العثماني على التقهقر من مكة الى دمشق . وقدمت السلطات البريطانية الامكانات المادية والمشورة والخبراء ، اما العرب فقدموا الرجال . ولو استطاع العرب ، نتيجة هذه الاحداث ، تأسيس دولة عربية مستقلة ، لاستعادوا مكانتهم ولامكن الوصول الى حالة من التعاون المديد مع الغرب . اذ كان العرب في حياتهم القومية الجديدة في حاجة الى المساعدات الغربية الاقتصادية والتقنية . الا ان الدول الاوروبية ، وقد وافقت على تقديم هذه المساعدات الى العرب ، أصرت على فرض السيطرة السياسية عليهم . وبذلك كان لا بد ان تصطدم بالقومية العربية . وعلى افتراض ان العرب كانوا عاجزين بانفسهم عن النهوض بوطنهم دون مساعدة أجنبية ، الا انه من المشكوك فيه ان يكون التدخل الاوروبي جاء بنتائج مفيدة لشعب عيل صبره وهو ينشد الوحدة والاستقلال . لكن أمرا واحدا أكيدا نجم عن ذلك كله : فقدان ثقة العرب بالدول الاوروبية لانها لم تعترف باستقلالهم منذ البداية [٥] .

ولم تتأخر بريطانيا في ادراك الاجحاف الذي لحق بالعرب ، فحاولت ان تتبع سياسة أكثر استقامة نحوهم . وذلك بالموافقة ، شيئا فشيئا ، على بعض آمالهم الاساسية . فانهت انتدابها على العراق في ١٩٣٢ ، وعلى الاردن أيضا ، كما ألغت ما تبقى من الامتيازات البريطانية في مصر ، بعد الحرب العالمية الثانية .

وأرادت بريطانيا من وراء هذه الاجراءات ، فضلا عن تقليص نفوذها في بعض البلدان العربية فيما بعد ، تلبية مطالب العرب القومية الاساسية بحيث يتاح لها بعد تسوية القضايا الاخرى العالقة ، وخصوصا قضية فلسطين ، ان تفتح صفحة جديدة في تاريخ العلاقات العربية ــ الانكليزية على اساس المصالح المتبادلة واحترام السيادة القومية . وكانت فرنسا مضطرة الى اتباع النهج البريطاني ، فانهت انتدابها على سوريا ولبنان ، ثم انسحبت من شمال افريقيا .

وقررت بريطانيا، في آخر الامر ، تسوية المسألة الفلسطينية تمهيدا للوصول الى تفاهم تام مع العرب . ففي ١٩٣٧ ــ ١٩٣٨ اجرت محاولات في هذا السبيل على أساس تقسيم فلسطين ثم على أساس الحكم الذاتي لكل من العرب واليهود ، ولكن العرب لم يقبلوا بهذه المقترحات [٦] . وفي أيار ١٩٣٩ ، وضعت بريطانيا خطة أخرى من شأنها ان تضع حدا للآمال اليهودية في استمرار الهجرة غير المحدودة ، وذلك بالاعلان عن ان الوطن القومي اليهودي قد تحقق [٧] . لكن الظروف التي استجدت بعد الحرب العالمية الثانية حالت دون تنفيذ هذه الخطة ، مع انها كانت قريبة جدا من المطالب العربية [٨] .

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ، قامت بريطانيا بمحاولة أخرى لتسوية القضية الفلسطينية المعقدة ، فوضعت في ١٩٤٦ خطة تتمتع فلسطين بموجبها بالحكم الذاتي . وحتى يمكن تنفيذ هذه الخطة ، طلبت بريطانيا مساعدة الولايات المتحدة ، اذ كانت مساعدتها ضرورية لحفظ السلام والنظام في العالم العربي . ولو قدمت الولايات المتحدة مساعدتها لتنفيذ الخطة البريطانية القاضية بمنح العرب واليهود حكما ذاتيا ، لتجنبت فلسطين العنف وسفك الدماء . لكن الضغط اليهودي المتزايد على رجال السياسة الاميركية ، حمل الولايات المتحدة على دعم مشروع التقسيم ثم مساندة خلق دولة اسرائيل ، رغم تزايد المصالح الامريكية في

العالم العربي . واعتبر العرب ان الدعم الامريكي لاسرائيل ، رغم تفاوت شدته بين رئيس وآخر ، يناقض كل المناقضة مصالح العرب القومية . فكان من نتائج ذلك ان تشوهت صورة اميركا في عيون العرب . وبتأثير السياسة الاميركية هذه ، فشلت محاولات بريطانيا الرامية الى ايجاد تفاهم مع العرب دون انكار دعوى اليهود الاساسي باقامة وطن قومي ، كما انفسح المجال امام دولة كبرى للاصطياد في الماء العكر . فالتغلغل السوفياتي في العالم العربي كان ربما حصل بفعل الصراع العربي — الاسرائيلي ، لكن الدعم الغربي لاسرائيل اتاح للسوفيات ، دون ادنى ريب ، تحقيق رغباتهم [٩] .

الحياد

يعتبر موقف العرب الحيادي من الصراع الحالي بين الشرق والغرب ، هو ايضا ، على جانب كبير من الاهمية . وقد استوحى هذا الموقف من التاريخ الاسلامي ، كما نشأ عن ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية . ذلك ان الصراع الذي دار في القرون الوسطى بين الغرب المسيحي والاسلام (في ظل الخلافة العربية ثم في العهد العثماني) برز بعد الحرب العالمية الثانية في شكل جديد ، اي كجزء من صراع الشرق مع الغرب ، اي الاتحاد السوفياتي والدول الغربية . وفي ذلك لم يعد الاسلام طرفا كما كان من قبل ، حين كانت منطقة حوض البحر المتوسط مركز القوى في العالم ، ثم طغت عليها في بداية العصر الحديث منطقة شمالية ضخمة تسيطر عليها أمم عملاقة تستند في تفوقها الى القوة الصناعية والمذاهب الحديثة المتحركة الفاعلة .

وفي هذا الصراع بين الشرق والغرب ، يمكننا ان نعتبر البلاد الاسلامية مجموعتين : المجموعة العربية والمجموعة غير العربية. فالمجموعة غير العربية ، لا سيما تركيا وايران وباكستان ، وهي التي تعرف بالحزام الشمالي في بعض المصادر الاستراتيجية الغربية ، ربطت نفسها بمختلف انواع الاحلاف مع الغرب ،

هدفها المفترض مواجهة الخطر السوفياتي . اما البلاد العربية التي تعتبر الحزام الجنوبي ، فقد أعلنت عدم الانحياز ، وهو ما يعرف غالبا بالحياد الايجابي ، وقاومت كل المحاولات الغربية الرامية الى اشراكها في احلاف من هذا النوع ، وذلك لعدم شعورها بخطر سوفياتي مباشر . ومع ان بعض الدول العربية حاول الحصول على مساعدة اقتصادية وعسكرية سوفياتية ، الا ان جميعها آثرت تجنب الانضمام الى اي حلف رسمي مع اي من المعسكرين . وسعت بعض الدول العربية للحصول على المساعدة الغربية ، بينما فضل بعضها العروض السوفياتية . وهكذا انتهى تاريخ النزاع بين العالمين الاسلامي والمسيحي الى درس مثمر عن التعايش ، اذ اندمجا في المجتمع الدولي الجديد . كما أظهرت التجارب ان أدخال العقائد والمذاهب الدينية في صلب العلاقات العامة بين الدول قد يكون محفوفا بالخطر الشديد . واذا كان لا بد من ان تكون العلاقات بين الدول سلمية ، فيجب ان تبنى هذه العلاقات على أسس التعامل بالمثل والمصلحة المتبادلة ، بعيدا عن التحامل الديني أو العقائدي . وانه لمن المفارقات العجيبة ان يبرز في سلوك بعض الامم التي تعيش في عصر صناعي كرس الطلاق الكلي بين المذاهب الدينية والسياسة الخارجية ميل جديد تحت تأثير عقائد جديدة نحو ادخال هذه العقائد حلبة العلاقات ما بين الدول [١٠] .

وبخلاف الهنود وسكان جنوب آسيا الذين اظهروا مواقف سلمية تنبع من ثقافتهم ومن الوضع الحاضر ، لا يؤمن العرب مطلقا بالسياسة السلمية . فلا التراث الاسلامي ولا التقاليد العربية تدعم موقف اللاعنف . كما ان تقاليد العرب القبلية نشأت عبر النزاع المستمر بين القبائل . والحياد العربي اليوم لا ينبع من تقاليد العرب أو من انماط سلوكهم . ذلك لانهم لا يتورعون ، بدوافع عقائدية أو عاطفية ، عن استعمال العنف لتحقيق أهدافهم السياسية . وقد اختلفت البلاد العربية اختلافا بينا في مضمار تعاملها مع الغرب ، مما عكس التجارب التاريخية التي عانتها في

مجال الصراع بين الاسلام والمسيحيـة الغربية من ناحية ، كما عكس معارضتها للشيوعية من ناحية اخرى . لذلك يجب تفسير موقف كل بلد عربي وفق الاعتبارات المحلية أو الظرفية ، لا وفق الاسس العقائدية وحسب .

لقد حرصت الدول العربية ، شأنها في ذلك شأن الـدول الجديدة الاخرى ، حرصـا شديدا على توكيد استقـلالها الذي حصلت عليه حديثا ، بعد ان تعرضت طويلا للاعتداءات الاجنبية ، كما حرصت أيضا على تقرير سياستها الخارجية بنفسها [11] . واثارت محاولات ربطها بالغرب ردود فعل سلبية ، خاصـة حين أحس الزعماء العرب بان تلك المحاولات ترمي الى تحويل جهودهم عن مواجهة الخطر الاسرائيلي المباشر نحو خطر آخر اعتبروه أكثر بعدا ، اي الخطر السوفياتي .

ومـع ذلك ، فقد انقسم العرب فيما بينهم حول مسـألة الابتعاد عن ، أو الاقتراب من ، كل من الشرق والغرب . فأظهر الشيوعيون العرب ودعاة الوحدة العربية ، بالاضافة الى فئات أخرى تنطلق من بواعث عقائدية ، تفضيلا خاصا لهذا المعسكر أو ذاك ، رغم انهم لاسباب مختلفة نادوا بسياسة الحياد [12] . وبالمقابل ، فان الفئات الدينية تناهض السياسة المؤيدة للغرب ، رغم معارضتها للتعاليم الشيوعية . اما على الصعيد الرسمي ، فقد أيدت الانظمة التقليدية ، وخاصة السعودية والاردن ، الدول الغربية . لكنها لم تتمكن ، بسبب نفوذ الفئات العقائدية فيها ، من ان تنضم الى تحالف رسمي مع اي دولة غربية . وسرعان ما انفصمت علاقات العراق والاردن بالغرب تحت ضغط المتطرفين ، بعد ان كانا قد دخلا معه في تعاقد [13] . ثم ان الدول الثوريـة التي تصر على القومية العربية وحقوق السيادة تنادي بسياسة الحياد وهي ، في الواقع ، تتأرجح بين هذا المعسكر وذاك . فقد آثر الرئيس عبد الناصر ، على سبيل المثال ، الغرب على الشرق ، بعد انشاء الجمهورية العربية المتحدة ، وحصـل على مساعدة

اقتصادية اميركية . الا ان اعتماده على المساعدة السـوفياتية الاقتصادية والعسكرية ، بعد حرب ١٩٦٧ ، فاق اي اعتماد .

ويمكن اعتبار الشيوعيين والبعثيين الفئتـين اللتين اتخذتا موقفا عقائديا محددا . اذ أيد الشيوعيون الاتحاد السوفياتي ، فيما أيد البعثيون الغرب من حيـث المبدأ . على ان احـدا من الفريقين لم يرغب في الارتباط او لم يكن قادرا عليه . فقـد كان الشيوعيون يخشـون فقدان تأييد الوحدويين العرب الذين يحبذون سياسة حيـادية ، والبعثيون يخشون نفـوذ الغرب وتأييده لاسرائيل . وقد أوضح ميشيل عفلق موقف البعث في ١٩٤٨ ، فقـال :

« لو كـان العرب اليوم احرارا من الاستعمار والاحتلال الاجنبي والتهديد الصهيوني والتجزئة ، وكـان عليهم ان يتخذوا موقفا من الصراع الدولي يكون قريبا من مثلهم ومصلحتهم القومية، فانهم سيقفون الى جانب الديمقراطيات الغربية وليس الى جانب الدكتاتوريات الشرقية . انهم سيختارون هذا الطريق لانهم يعرفون جيدا ان الحرية كانـت ولا تزال وستبقى جوهر وجودهم وخير ضمانة لتطور شخصيتهم ونموها . لكن الوضع الحـالي للعالم العربي وسياسات الغرب المعادية لفلسطين وللقضايا العربيـة الاخرى تفرض عدم التعاون مع الكتلة الغربية ، او مع اى من اعضائها باي صورة من الصور . » [14]

وابدى القادة العرب مرارا استعدادهم لتسوية خلافاتهم مع الدول الغربيـة ، اذا ما قبلت المطالب العربيـة الاساسية . وادركت بريطـانيا هذا ، فاعترفت بمطامـح العرب القومية الاساسية . وكذلك فعلت فرنسا ، خصوصا بعد انسحابها من شمال افريقيا . وكانت الولايات المتحدة تتمتع بمكانة عالية جدا في العالم العربي بحكم الروابط الثقافية والتعليمية الوثيقة ، لكن هذه المكانة أخذت تتدهور باستمرار ، نظرا لتأييدها اسرائيل على حساب مصالحها في نفط الجزيرة العربية وشمال افريقيا .

وأظهرت الدول العربية ، كسائر الدول الجديدة في آسيا وافريقيا ، وهي التي عرفت بـ « القوة الثالثة » بين الشرق والغرب ، حرصا عظيما على لعب دور متكافيء في العلاقات الدولية . فقد ابت ان تكون مجرد بيدق شطرنج في ايدي الدول الكبرى في السياسة الدولية . وحاول بعض الزعماء العرب في مجال السياسة الفعلية ان يضربوا الشرق بالغرب على أمل كسب منافع معينة من الطرفين ، لكن معظمهم تلافى التورط في صراع الشرق والغرب . غير ان صراعهم مع اسرائيل دفعهم الى نشدان المساعدة السوفياتية . وهكذا انعكس الصراع الغربي — الشرقي في المنطقة في شكل توترات داخلية ، دون ان تشترك المنطقة نفسها في القضايا الدولية [١٥] .

السياسة الخارجية

تعتمد سياسة الدول الخارجية اليوم على قوة مركزها في العالم ، وعلى مواردها الاقتصادية ، وعلى استعداد شعبها لتحمل المسؤولية الدولية . ويتوقف نجاح هذه السياسة على مقدرتها الدبلوماسية في كسب اكبر عدد من الاصدقاء في الاسر الدولية . وتستطيع الدول الكبرى كسب تأييد الدول الاخرى بتقديم مساعدات عسكرية واقتصادية وفنية لها . لكن موقف الدول الصغرى أصعب بكثير . وقد تختار هذه الدول ان تكون عميلة لاحدى الدول الكبرى أو لكتلة من الدول ، فتتخذ موقفا في الصراع العالمي يجعلها مع هذا الفريق دون ذاك . كما يمكن لهذه الدول الصغيرة ان تنهج سياسة الحياد أو عدم الانحياز وتحاول ان تلعب على الطرفين ، فتتعرض لخسارة ثقتهما معا . وقلما تستطيع دولة صغيرة ان تلعب دور النمسا فتتخذ موقفا متوازنا بين المعسكرين المتنافسين ، او تقف موقف سويسرا ، فتقبع آمنة تحت ظلال حيادها الدائم .

ومن الصعب القول ، في ضوء مواقف الدول العربية المتباينة

من صراع الشرق والغرب ، بأن لهذه الدول سياسة خارجية موحدة . غير ان هنالك هدفين تجمع عليهما الدول العربية ، وهما معارضة الامبريالية وادعاءات اسرائيل القومية .

وينظر العرب الى الامبريالية على انها في الاساس نوع من أنواع الاستغلال الاقتصادي الذي يقوم على رغبة الدول الرأسمالية في الحصول على المواد الاولية والاسواق المحمية . صحيح ان الامبريالية بدأت تتقلص بعد الحرب العالمية الثانية ، لكن النفوذ الاوروبي لا يزال موجودا في اجزاء معينة من العالم العربي ، كما ان هناك خطرا جاثما باستمرار على الحقوق العربية من قبل الدول الاجنبية . والعرب متفقون على معارضتهم النفوذ الاجنبي ، رغم ان بعضهم حافظ على علاقات وثيقة مع هذه الدول الغربية أو تلك على أساس المعاملة بالمثل والمصلحة المتبادلة ، ورغم ان بعضهم الآخر آثر الارتباط تجاريا واقتصاديا بالكتلة الشرقية . غير ان العرب يتفقون ، أكثر ما يتفقون ، على معارضة اسرائيل . اذ يعتبرون وجودها تهديدا لهم جميعا .

وكان لحصول دول اسلامية عديدة ، كالباكستان واندونيسيا ، على استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية ، أثر في أحياء فكرة تعاون الدول الاسلامية في الميدان الدولي . ولا عجب ان يرحب العرب بالتعاون بين دول كانت فيما سبق جزءا من امبراطورية ساهموا هم بدور هام في تأسيسها . فدعا بعض الزعماء العرب الى عقد مؤتمرات اسلامية واقامة احلاف اقليمية بين الدول الاسلامية . اذ تصوروا ان التعاون في المحافل الدولية قد يخدم مصالحهم المشتركة ، كما قد يسهم في ايجاد عالم أكثر سلاما واستقرارا . وهذه الحركة المسماة بالحركة الوحدوية الاسلامية الجديدة لم تستهدف ، كالحركة الوحدوية الاسلامية في القرن التاسع عشر ، اعادة الوحدة الاسلامية كما انها لم تنو اعادة فرض النظام الاسلامي في مجال العلاقات الدولية . فلعل

الدول الاسلامية لم تكن راغبة في تشكيل كتلة ضمن الاسرة الدولية[١٦] .

وايدت بعض الدول الاسلامية ، خاصة الباكستان واندونيسيا ، الحقوق العربية في فلسطين في أثناء دورات الامم المتحدة المتعاقبة . لكن الدول الاسلامية بمجموعها فشلت في تكوين كتلة تحمي مصلحتها المشتركة أو تساند الدول العربية في نزاعها العسكري مع اسرائيل . فالاسلام الذي كان يوما قوة جامعة مهمة اخلى مكانه للقومية كقوة في تقرير السياسة الخارجية . ولطالما وجدت الدول الاسلامية نفسها في معسكرات متعارضة ، لا سيما حين تتنافى مصالحها القومية مع مبادىء التضامن الاسلامي . وعلى سبيل المثال ، فقد ايدت مصر موقف الهند في كشمير ، رغم احتجاج الباكستان ، مع ان مصر والباكستان والعربية السعودية أعضاء في منظمة اسلامية تأسست للتنسيق بين نشاطات هذه الدول في المجال الدولي . وفي السنوات الاخيرة اصبحت ايران التي كانت فيما مضى حليفة العراق ومصر هدفا للهجوم العربي ، وذلك لمطامعها في الخليج العربي ، فضلا عن أعترافها باسرائيل . وهكذا فشل الاسلام في توفير قاعدة مشتركة للتضامن بين العرب والدول الاسلامية الاخرى . على انه من المحتمل أقدام الدول الاسلامية على التعاون فيما بينها ، اذا حلت خلافاتها القومية الاساسية .

وهذا ينطبق على الدول العربية نفسها . فهي على خلاف فيما بينها على المصالح الاقليمية . صحيح انها أسست جامعة الدول العربية ، لكنها فشلت في ايجاد دولة واحدة . وكان الخلاف في الماضي مصدره النزاع بين الاسر الحاكمة او الصراع على قيادة العالم العربي . اما اليوم ، فالخلاف ينشب في الاكثر بدافع العقائد المتباينة والانظمة السياسية المتنافرة . لكن العامل الحقيقي في هذا الخلاف هو فشل كل من الدول العربية في التغلب على المشاعر الاقليمية والطائفية والعشائرية . أضف الى ذلك

ان الشعب ، رغم تصفيقه للقادة الذين يدعون الى الوحدة ، قصر بالفعل في تأييد هؤلاء القادة . وهناك عامل آخر هو الفجوة القائمة في الموارد الاقتصادية بين الدول المنتجة للنفط وبين الدول الاخرى ، خصوصا ان الدول المنتجة للنفط تتلقى عائدات تفوق حاجاتها المحلية بما لا يقاس ، بينما الدول الاخرى ، وقد رسمت لنفسها برامج تنمية اقتصادية طموحة ، تفتقر الى المال الضروري لتنفيذ هذه البرامج[١٧] .

ويجتمع الزعماء العرب ، بين الحين والحين ، خصوصا تحت وطأة التهديد الاسرائيلي ، لتجميد خلافاتهم ومساعدة بعضهم البعض بالمال . وقد اظهروا في ١٩٥٦ وفي ١٩٦٧ استعدادا لوضع خلافاتهم المحلية جانبا والتعاون في وجه الاخطار الخارجية . لكنهم لم يظهروا حتى الان وحدة كافية في الاهداف أو استعدادا كاملا لاخضاع المصالح المحلية للمصالح القومية المشتركة . على انه من المحتمل ان يؤدي التحدي الاسرائيلي الى مزيد من التعاون والوحدة . وقد يثبت بان اسرائيل هي بالفعل أكبر عامل توحيد بين العرب . ثم ان تفوق اسرائيل التقني على العرب لا بد من ان يدفعهم الى الايمان بانهم ما لم يسرعوا في تحقيق الاصلاح والتنمية، فلن يستطيعوا الوقوف في وجه هذا التحدي .

الحـواشي

حواشي الفصل الاول

(١) و. س. ، **مستقبل الاسلام** (لندن ، ١٨٨٢) .

(٢) عبر عن هذا الرأي بدرجة عالية من الدقة في كتابات آ. ج. توينبي ، راجع **دراسة في التاريخ** ، لندن ١٩٥٤) الفصل الثامن ص. ٢١٦ — ٢٧٢ ، **والحضارة في الميزان** ص. ١٨٤ — ٢١٢ .

(٣) للاطلاع على قوانين التطور الاقتصادي ، راجع و. و. روستو ، **مراحل النمو الاقتصادي** (كمبريدج ١٩٦٠) و. و. و. روستو ، اقتصاد الانطلاق في نمو ثابت ، (نيويورك ١٩٦٣) .

(٤) حسب التقليد الاسلامي ، لن يأت الزمان بنبي يصلح الاسلام ، ولكن جاء في الحديث الشريف ما نصه : يبعث الله على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الامة امر دينها وقد ظهر في الازمنة الاخيرة ثلاثة مصلحين قادوا ثلاث حركات تصحيحية ، وهم محمد بن عبد الوهاب والسنوسي والمهدي ، في الجزيرة العربيه وليبيا والسودان

(٥) راجع الصفحات ٢٤٦ — ٢٥١ من هذا الكتاب .

(٦) تم اقتراح تقسيم العالم العربي ، من حيث التقدم والنمو ، الى تقليدي، ومتحول ومحدث من قبل مؤلف هذا الكتاب في مقالته : حكومات الشرق العربي ، « **مجلة الشؤون العالمية** » ٦ (١٩٥٢) ص ٣٧ — ٥٠ ، راجع جورج لنسزوكي « المؤسسات السياسية » **الشرق الاوسط : محور العالم** ، المحرر ن. آ. آنشن (نيويورك ١٩٥٦) ص ١١٨ — ١١٩ . لمعرفة تأثير الغرب على المجتمع الاسلامي راجع س. ارنست دون « الاسلام في العصر الحديث » **مجلة الشرق الاوسط** (١٩٦٥) ص ٤٣٥ — ٤٤٦ ومانفرد هالبرن ، **سياسة التغير الاجتماعي في الشرق الاوسط وشمال افريقيا** (برنستون ١٩٦٣) الفصلان ١ و ٢ .

•

حواشي الفصل الثاني

(١) راجع الفصل الثامن .

(٢) العصبية هي حس قبلي بالوحدة مستمد من الانتماء الى أب أو جد واحد، سواء كان ذلك حقيقيا أم مختلقا . هذا الشعور القبلي ، الذي وصفه ابن خلدون بانه القوة الدافعة في الحروب العربية الداخلية ، هو شكل من التماسك الاجتماعي

راجع ابن خلدون ، **المقدمة** ، ترجمة ف. روزنتال (لندن ١٩٥٨) الفصل الاول ص ٢٦٤ — ٢٦٥ ، والفصل الثاني ص ٣٠٢ — ٣٠٧ .

(٣) راجع ر. ك. رمضاني ، **سياسة ايران الخارجية ، ١٥٠٠ — ١٩٤١** (شارلوتس فيل ١٩٦٦) .

(٤) ان زعماء ما يدعى بالثالوث او الثلاثي لم يكونوا متفقين حول الموضوع . كان انور باشا مشهورا بتفضيله للوحدة الاسلامية ، وطلعت باشا للعثمانية ، وجمال باشا للقومية التركية .

(٥) حول فكرة كون رواد القومية العربية مفكرين مسيحيين ، راجع جورج انطونيوس ، « اليقظة العربية » (لندن ١٩٣٨) . راجع ايضا ساطع الحصري « محاضرات في نشوء الفكرة القومية » (القاهرة ١٩٥١) ص ١٦٥ — ١٧٥ ، والبرت حوراني « الفكر العربي في العصر التحرري » ١٧٩٨ — ١٩٣٩ (لندن ١٩٦٢) ص ٢٧٣ ف.ف.

(٦) يقوم قول الكواكبي بان الاتراك اغتصبوا الخلافة من العرب ، على اساس المبدأ القائل بان احدى ميزات الخليفة كونه ينحدر من قبيلة قريش ، طبقا لمصادر شرعية موثقة . وبينما يبدو محتوى هذه الحجة جدليا ، فان انتشارها الواسع بين المفكرين العرب فضح عدم ولائهم للزعامة التركية (راجع عبد الرحمن الكواكبي) « ام القرى » (القاهرة ١٣١٦ — ١٩٠٠) . حول بحث حياة واعمال الكواكبي راجع خلدون س. الحصري « ثلاثة مصلحين » (بيروت ١٩٦٦) ص ٥٥ — ١١٢ ، وحوراني « الفكر العربي في العصر التحرري » ص ٢٧١ — ٢٧٣ .

(٧) كان عازوري موظفا في الادارة العثمانية وعمل كنائب حاكم للقدس قبل ان يستقيل ويستقر في باريس . وقد نشر مقترحاته عام ١٩٠٥ ، راجع نجيب عازوري « بوق الامة العربية » (باريس ١٩٠٥) ، وحوراني « الفكر العربي في عصر النهضة » ص ٢٧٧ — ٢٧٩ . وقد نادى زعيم مسيحي آخر ، قبل عازوري ، هو يوسف كرم ، بانفصال الاراضي العربية عن الامبراطورية العثمانية . وكان اقتراحه مستمدا من وحي الحرب الروسية — التركية عام ١٨٧٧ وليس من وحي القومية . كتب كرم من باريس للامير عبد القادر الجزائري ، الزعيم الجزائري المنفي في دمشق ، يحثه على الوصول الى تفاهم مع الاوروبيين من أجل وجود مستقل للاراضي العربية تحت حكمه بعد تلك الحرب (راجع سمعان كرم « يوسف بك كرم في المنفى » (طرابلس ١٩٥٠) ص ٣٣٠ — ٣٣٦ و ٣٤٦ — ٣٦٢) . بعد انتهاء الحرب اقترح « بلنت » حكما منفصلا لسوريا بزعامة الجزائري لكن بريطانيا لم تعد مهتمة بترتيب كهذا (راجع و. س. بلنت ، « التاريخ السري للاحتلال الانجليزي لمصر » (لندن ١٩٠٧) ص ١١٨ — ١١٩) .

(٨) وقد اضيف ملحق الى هذه النقاط يشترط ان لا يقبل اي عربي اي منصب حكومي أو مقعد في البرلمان ، ما لم تأخذ الحكومة العثمانية بهذه المطالب. حول نص القرارات راجع مهيب الدين الخطيب (محرر) « المؤتمر العربي الاول » (القاهرة ١٩١٣) ص ١١٣ — ١٣١ .

(٩) اظهرت الحكومة العثمانية استعدادا مبدئيا لقبول هذه المقترحات وتم الوصول الى اتفاق بين طلعت باشا ،وزير الداخلية ، وعبد الكريم خليل ، ممثلا

الزعماء العرب . وقد تضمنت الاتفاقية كل النقاط الرئيسية ، لكن لم يجر تنفيذها بتاتا . للمزيد عن الاتفاقية ونصها الملخص ، راجع الحصري « محاضرات في نشوء الفكرة القومية » ص ٢٠٢ — ٢٠٦ .

(١٠) تعطي قضية عزيز المصري ، وهو وطني مصري شارك في النشاطات القومية العربية في اسطنبول والحجاز ، مثلا على الخلط بين الولاءات العربية والاسلامية التي تضاربت مع بعضها عندما حاول مواطنوه التعاون مع دولة اجنبية وقد ادى فشل عزيز المصري في ايجاد توافق بين ارتباطه بالوحدة العثمانية والاستقلال العربي به الى الابتعاد عن مركز الثورة العربية . راجع مجيد خدوري « عزيز علي المصري والحركة القومية العربية » ، « اوراق سمانت انطوني » ، المحرر البرت حوراني (لندن ١٩٦٠) ، « شؤون الشرق الاوسط » العدد ٤ ، ص ١٤٠ — ١٦٣ .

(١١) راجع الصفحات ٢٣ — ٢٤ من هذا الكتاب .

(١٢) ت. ا. لورنس « اعمدة الحكمة السبعة » (لندن ١٩٣٥) ص ٤٥ .

(١٣) للبحث في العلاقة بين العرق والامة في العالم العربي ، راجع البرت حوراني « الجنس ، الدين ودولة الامة في الشرق الادنى » ، « رؤيا التاريخ » (بيروت ١٩٦١) ص ٧١ — ١٠٥ .

(١٤) هذا التعبير ، الذي اقترحه كارلتون هايز ، يقوم على افتراضات الدولة الديكتاتورية المتحدة المتصفة بالتسلط . راجع : كارلتون ج. هايز « التطور التاريخي للقومية الحديثة » (نيويورك ١٩٣١) ص ١٤٤ ف.ف. لبحث هذا الشكل من القومية العربية راجع الفصل الثامن .

(١٥) عبر ت. ا. لورنس عن تأثير الافكار على العقل العربي بهذه الكلمات « يمكن ارجحة العرب حول فكرة كما يتأرجح الحبل ، لان ولاء عقولهم غير المقيد جعلهم عبيدا مطيعين . لا يستطيع احدهم ان يخالف القبيلة حتى يأتي النصر ... وعند ذلك تكون الفكرة قد غابت والعمل قد انتهى .. دمارا . يمكن اخذهم بدون عقيدة الى أرجاء العالم الاربع (لكن ليس الى الجنة) من خلال اظهار متع وثروات الارض لهم ، لكنهم ما ان يقابلوا على الطريق رسولا يحمل فكرة حتى يتركوا كل ثروتهم ويتبعون وحيه » (راجع اعمدة الحكمة السبعة ص ٤٢) .

(١٦) راجع « صحيح » الامام البخاري ، المحرر رودولف كرهل (ليدن ١٨٦٤) الجزء الثاني ص ٢٣٠ .

(١٧) راجع ابو عثمان الجاحظ رسالة الى الفتح بن خاقان في مناقب الترك « ثلاث رسائل » ، المحرر ج. فان فولتين (ليدن ١٩٠٢) ص ١ — ٥٦ ، والماريشال كونت هلموث فون مولتكه ، « مقالات ، خطب ، وذكريات » (نيويورك ١٨٩٣) الجزء الاول ، ص ٢٦٩ .

(١٨) راجع البرت حوراني « الاقليات في العالم العربي » ، (لندن ١٩٤٧).

حواشي الفصل الثالث

(١) الامير فاضل ، حفيد محمد علي باشا حاكم مصر ، عنوان رسالته « رسالة للسلطان عزيز من الامير مصطفى فاضل باشا » ، ١٨٦٦ (القاهرة ١٨٧٩) . من اجل بحث آرائه السياسية ، راجع شريف ماردين ، **تكوين الفكر العثماني الفتي** (برنستون ١٩٦٢) الفصل التاسع .

(٢) شورى تعني استشارة ، لكنها دستوريا تعني مشاورة الحاكم مع ممثلي شعبه حول الشؤون العامة .

(٣) القرآن سورة النمل آية ٣١ .

(٤) القرآن سورة الشورى آية ٣٨ .

(٥) راجع **خاطرات جمال الدين الافغاني** ، تحرير محمد المخزومي (بيروت ١٩٣١) ص ٤٦ — ٤٧ ، ٥٨ ، ٩١ ، ١٦٢ — ١٦٣ . كان جمال الدين مستعدا في البداية للتعامل مع حكام اوتوقراطيين ، لكنه عندما وجد صعوبات في تطبيق الاصلاح ، بدأ ينادي بتبني المؤسسات التي تقوم على أسس تمثيلية .

(٦) حول أفكار خير الدين ، انظر كتابه ، **كتاب اقوام المسالك في معرفة الممالك** (تونس ١٢٨٤ / ١٨٦٨)، ترجمة ل. كارل براون ، **الطريق الاكيد : الاطروحة السياسية لرجل دولة مسلم في القرن التاسع عشر** ، (كمبردج ، مس. ، ١٩٦٧) .

(٧) أضاف الدستور العثماني في ١٨٧٦ ان السلطان هو خليفة المسلمين بهدف تأكيد ولاء العناصر غير التركية في الامبراطورية .

(٨) الدستور المصري (١٨٨١)هو ، وحده ، الذي نص على ان الوزارة مسؤولة امام البرلمان .

(٩) راجع عبد الرحمن الكواكبي ، **طبائع الاستبداد** (القاهرة) ، و **ام القرى** (القاهرة ١٩٣١) . لبحث آرائه السياسية ، راجع خلدون الحصري ، **ثلاثة مصلحين** (بيروت ١٩٦٦) ص ٦٣ ف.ف.

(١٠) مرت مصر ، التي خضعت للحكم البريطاني منذ ١٨٨٢ ، بتجربة دستورية منفصلة عن الاراضي العربية الشرقية ، رغم انها بقيت رسميا جزءا من الامبراطورية العثمانية حتى الحرب العالمية الاولى .

(١١) راجع الفقرة ٢٢ من ميثاق عصبة الامم المتحدة .

(١٢) حول فشل الانظمة الحزبية في تدعيم الديمقراطية البرلمانية راجع الصفحات ٥٩ — ٦١ من هذا الكتاب .

(١٣) يقول احد المسؤولين البريطانيين الخبراء في الادارة الاستعمارية ان « اكثر المسؤولين الانجليز — المصريين نجاحا كانوا اولئك الذين اعتمدوا على قوتهم الذاتية في الاقناع ، فلم يطلبوا دعما دبلوماسيا الا في النادر » (اللورد كرومر ، **مصر الحديثة** (لندن ١٩٠٨) الجزء الثاني صفحة ٢٨٣) .

(١٤) قال الكابتن ف. هولت ، وهو سكرتير شرقي سابق ، في رسالة الى المؤلف « ان التقدم المستمر الذي حققه العراق منذ نهاية الانتداب عام ١٩٣٢ ، قد قوى ايماني بان مقدرة اي شعب على حكم نفسه لا تنمو ، كما يعتقد العديد من الناس ، بنسبة المدة التي يخضعون فيها للوصاية . على العكس ، فان الوصاية الطويلة الامد تضعف ثم تحطم الصفات التي تعتمد عليها المقدرة على الحكم الذاتي . الطريق الوحيد الذي تتمكن الشعوب بواسطته من ان تتعلم الحكم الذاتي هو ان تأخذ على عاتقها المسؤولية الحقيقية في تدبير شؤونها » (جاءت الرسالة في كتابي ، **العراق المستقل** ، الطبعة الثانية (لندن ١٩٦٠) ص ٣٢١).

(١٥) راجع عبد الرحمن الشهبندر، **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي** (القاهرة ١٩٣٦) ص ٩٣ — ٩٤ . شارك عدة زعماء وطنيين الشهبندر آراءه في ذلك الحين .

(١٦) راجع انور السادات، **قصة الثورة** (القاهرة ١٩٥٧) الفصلان ٣ و ٤.

(١٧) للحصول على نص أكثر تفصيلا حول نظرية الدولة الاسلامية ، راجع كتابي ، **الحرب والسلم في الشرع الاسلامي** (بلتيمور ١٩٥٥) الفصل الاول ، ولويس كارد ، **المدينة المسلمة** (باريس ١٩٥٤) .

(١٨) همايون كبير ، **العلم والديمقراطية والاسلام** (لندن ١٩٥٥) الفصلان ١ و ٢ .

(١٩) يقدم الحوار بين فيصل ، ملك سوريا عام ١٩٢٠ ، ورشيد رضا ، رئيس المؤتمر السوري (الوطني) مثلا ممتازا عن الصراع بين انماط السلطة الوطنية والتقليدية . خلال هذا الحوار عندما كان المجلس يضع دستورا لسوريا ، تقدم بعض الاعضاء باقتراح بطرح الثقة بالحكومة السورية ، لكن الملك فيصل عارض أعطاء ذلك الحق للمجلس وقال : « انني انا الذي اوجدته فلا اعطيه هذا الحق الذي يعرقل عمل الحكومة » . وقد رد رشيد رضا على ذلك بقوله « ان المجلس هو الذي اوجدك (كملك لسوريا) لانك كنت قائدا من قواد الحلفاء تحت قيادة الجنرال اللنبي ، فجعلك ملكا على سورية . نعم ان لك فضلا بالسماح بجمعه اذ كنت تحكم هذه البلاد .. اما وقد اجتمع (المؤتمر) باسم الامة وهي صاحبة السلطان الاعلى بمقتضى الشرع الاسلامي وبمقتضى اصول القوانين العصرية .. ان تكون (الحكومة) مسؤولة تجاهه » (راجع « المؤتمر السوري العام » ، **المنار** ، ٢٣ (١٩٢٠) ص ٣٩٢ — ٣٩٣) . لكن فيصل تابع ، حتى بعد ان اصبح ملكا على العراق (١٩٢١ — ١٩٣٣) سيطرته على الحكومة ، ولم يلتفت الى الدستور في العراق أكثر مما فعل في سوريا .

(٢٠) حول نشاطات النماذج الاسلامية الحديثة ، راجع بحث الاخوان المسلمين في الفصل الرابع .

(٢١) كانت هناك طبقة متوسطة كبيرة نسبيا قبل الثورة المصرية مؤلفة من نسبة عالية من الاقباط والجاليات الاجنبية ، لكنهم مارسوا تأثيرهم في السياسة من خلال اشخاص في مراكز حكومية عالية وليس من خلال الدعم المباشر للنظام الديمقراطي (راجع م. برجر ، **العالم العربي** (نيويورك ١٩٦٣) ص ٢٧٠ — ٢٨٤)

(٢٢) راجع كتابي **العراق المستقل** ، ص ٤٩ — ٥١ ، ٥٥ — ٥٨ ، ١١٣ — ١١٦ .

(٢٣) ربما يكون لبنان هو الاستثناء ، حيث بدأت طبقة متوسطة كبيرة نسبيا بالتكون بعد الحرب العالمية الثانية .

(٢٤) ان ظهور الحكم العسكري والاعتماد الكبير على الحكومات من أجل التحديث والتصنيع عملا ضد تزايد نفوذ الطبقة المتوسطة (راجع الفصلين ٦ و ٧)

(٢٥) ليدي غلورنس بل (المحرر) ، **رسائل غرترود بل** (لندن ١٩٢٧) ، الجزء الثاني ، ص ٦١٨ .

(٢٦) للبحث في الافكار الجديدة عن الديمقراطية والتيارات التي تبرز حاليا ، راجع الفصلين ٧ و ١٠ .

◆

حواشي الفصل الرابع

(١) غالبا ما اقترن اسم الافغاني بفكرة الوحدة الاسلامية ، لكن كتاباته تشدد على الاصلاح وليس على الوحدة . حتى ان مقالته المشهورة عن الوحدة تشدد على التحرر من السيطرة الاجنبية وتتحدث بشكل مقتضب عن اندماج كل بلد اسلامي بالبلدان الاسلامية الاخرى . راجع جمال الدين الافغاني ، **الوحدة الاسلامية والوحدة والسيادة** ، المحرر عزت العطار (القاهرة ١٩٣٨) .

(٢) من الصحيح ان الافغاني رفض « الطبيعية » الاوروبية ، لكن انتقاده كان موجها بشكل رئيسي الى اللاادرية وليس الى الاتجاه العلمي . راجع جمال الدين الافغاني ، **رسالة الرد على الدهريين** ، ترجمة محمد عبده (القاهرة ١٩٢٥)

(٣) اصبح الافغاني ، في السنين الخمس الاخيرة من حياته بعد ان استقر في اسطنبول ، عام ١٨٩٢ ، على صلة وثيقة بالسلطان عبد الحميد الثاني ، وقد طلب السلطان ، الذي حاول تبرير سلطته الروحية العليا على المسلمين باعلان نفسه كخليفة ، دعم الافغاني غير المباشر وذلك بدعوته الى العاصمة العثمانية . ومرافقة الافغاني للسلطان تدل على انه وافق ضمنا على حكمه الديكتاتوري ، رغم انه غالبا ما هاجمه بعنف . وقد أدت اقامته المستمرة في اسطنبول كضيف على السلطان الى خلافات مع بعض تلامذته ، وخاصة محمد عبده . حول تناقضات الافغاني راجع ايلي خضوري ، **الافغاني وعبده** (لندن ١٩٦٦) . لكن هذه التناقضات في التفاصيل لا تقلل من اخلاقية الرجل وصدقه الفكري ، وهذا لا يتفق مع استنتاجات مؤلف الكتاب المشار اليه ، لان الافغاني ، كما اشرنا قبلا ، لم يكلف نفسه مشقة تدوين خطبه ، او وضع نظام متماسك خاص به .

(٤) دراسة محمد عبده الدينية الرئيسية هي **رسالة التوحيد** (القاهرة ١٣١٥/ ١٨٩٧ ، الطبعة الثانية مع ملاحظات رشيد رضا ، ١٣٢٦ / ١٩٠٨) ، الترجمة الفرنسية بقلم ب. ميشال والشيخ مصطفى عبد الرازق ، **الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد** (باريس ١٩٢٥) ، الترجمة الانجليزية بقلم اسحاق مساعد وكنث كراج ، **لاهوت الوحدة** (لندن ١٩٦٦) . توجد آراء عبده الاساسية في

الاصلاح في كتاب ، **الاسلام والرد على منتقديه** (القاهرة ١٣٢٧ / ١٩٠٩) ، اعيد نشره في صحيفة **المؤيد** ، وترجم الى الفرنسية بقلم طلعت حرب تحت عنوان **اوروبا والاسلام** (القاهرة ١٩٥٠) . حول حياة عبده راجع م. رشيد رضا ، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده** (القاهرة ، ثلاثة اجزاء ، الطبعة الثانية، ١٣٤٤ / ١٩٢٥ — ١٣٦٧ / ١٩٤٧) ، مصطفى عبد الرازق ، **محمد عبده** (القاهرة ١٩٤٦) ، وعثمان امين ، **محمد عبده** (واشنطن ١٩٥٣) .

(٥) راجع تشارلز آدامس ، **الاسلام والتجديد في مصر** (اوكسفورد ١٩٣٣)، الفصول ٢ — ٨ ، عثمان امين ، **محمد عبده : مقالات حول افكاره الفلسفية والدينية** (القاهرة ١٩٤٥) ، البرت حوراني ، **الفكر العربي في العصر التحرري ، ١٧٩٨ — ١٩٣٩** (لندن ١٩٦٢) الفصل السادس ، جمال م. احمد ، **الاصول الفكرية للقومية المصرية** (لندن ١٩٦٠) الفصلان ١ و ٢ ، ن. سفران ، **مصر تبحث عن مجتمع سياسي** (كمبردج ، مس. ، ١٩٦١) ص ٦٢ — ٧٥ .

(٦) ولد عبده في قرية شمال غرب القاهرة عام ١٨٤٩ .

(٧) راجع « انحطاط المسلمين » ، **العروة الوثقى** (١٠ نيسان ١٨٨٤) ، و « سنة الله في الامم » ، **العروة الوثقى** (٢٥ ايلول ، ١٨٨٤) ، اعيدت طباعتهما في كتاب رشيد رضا ، **تاريخ الاستاذ الامام** ، الجزء الثاني ٢٤٤ — ٢٤٩ ، ٣٢٥ — ٣٣١ .

(٨) راجع المقالة الافتتاحية في **العروة الوثقى** (١٣ آذار ١٨٨٤) اعيدت طباعتها في كتاب رضا ، **تاريخ الاستاذ الامام** ، الجزء الثاني ، ٢١٥ — ٢٢٣ . كانت كل كتابات عبده الاخرى حول هذه النقطة .

(٩) ادامس ، **الاسلام والتجديد في مصر** ، ص ٣٩ و ٤٤ .

(١٠) استعمل عبده **مقدمة** ابن خلدون كأساس لبعض محاضراته في بيروت واوصى بها دائما لتلامذته . حول تأثيرات اخرى على فكر عبده راجع حوراني ، **الفكر العربي** ص ١٣٢ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٣ .

(١١) **رسالة التوحيد** ، راجع ملاحظة ٤ اعلاه ، وعبده ، **الاسلام والنصرانية** ، ص ٥١ — ٥٣ .

(١٢) حول فتاوى عبده راجع رشيد رضا ، **تاريخ الاستاذ الامام** ، الجزء الاول ، ص ٦٤٦ — ٧١٦ . حول فتوى ترانسفال راجع تشارلز س. ادامس ، « محمد عبده وفتوى ترانسفال » في **مجلد مكدونلد المرضي** (برنستون ١٩٣٣) ص ١١ — ٢٩ .

(١٣) رشيد رضا ، **تاريخ الاستاذ الامام** ، الجزء الاول ص ٤٢ ، وادامس، **الاسلام والتجديد في مصر** ، ص ٣٩ و١٣٥ .

(١٤) في احدى تعليقاته على القرآن قال : « ارسل الله كتابين للناس واحدا خلقه وهو الطبيعة ، وواحدا كشفه وهو القرآن . ويقودنا الثاني الى بحث طبيعة الاول بواسطة الذكاء الذي اعطي لنا » (**المنار** ، الجزء الثامن ، ٢٩٢ ، وادامس ، **الاسلام والتجديد في مصر** ، ص ١٣٦) .

(١٥) جمال الدين الافغاني ، **الرد على الدهريين** ، ترجمة محمد عبده (القاهرة ١٩٢٥) ص ٢٨ — ٣٠ . راجع القرآن ٤ ، ١ .

(١٦) حوراني « الفكر العربي » ، ص ٢٣٠ .

(١٧) راجع الفصل التاسع .

(١٨) ولد رضا في قرية قرب طرابلس (كانت جزءا من سوريا) عام ١٨٦٥ ، وتلقى علومه على حسين الجسر ، وهو عالم واسع الاطلاع كان على صلة بالفكر الغربي . حول فكر وحياة رضا ، راجع سيرة حياته في **المنار والازهار** (القاهرة ، ١٣٥٣ / ١٩٣٤) ص ١٢٩ ف.ف ، ادامس ، **الاسلام والتجديد في مصر** ، ص ١٧٧ — ٢٠٤ ؛ حوراني ، **الفكر العربي** ، ص ٢٢٢ — ٢٤٤ ، مالكوم كر ، **الاصلاح الاسلامي** (بركلي ، ١٩٦٦) ، سامي الدهان ، **قدامى ومعاصرون** (القاهرة ١٩٦١) ، ص ١٧٣ — ١٧٩ ، ابراهيم احمد العداوي ، **رشيد رضا** (القاهرة) .

(١٩) شارك رشيد رضا في النشاطات السياسية للجمعيات القومية العربية في مصر قبل وبعد الحرب العالمية الاولى ، وأصبح رئيس المؤتمر السوري في عهد فيصل في دمشق عام ١٩٢٠ ، وناصر الثورة السورية عام ١٩٢٥ — ١٩٢٦ .

(٢٠) كان رضا كاتبا كثير الانتاج . وقد نشرت بعض اعماله اولا في **المنار** ، ثم اعيد نشرها كمجلدات منفصلة . وقد حرر وكتب سيرة عبده وحياته في ثلاثة مجلدات عنوانها **تاريخ الاستاذ الامام** ، الجزء الاول يتضمن سيرة عبده الذاتية (القاهرة ، ١٣٤٤ / ١٩٢٥ — ١٣٥٠ / ١٩٣١) .

(٢١) رشيد رضا ، **الخلافة والامامة العظمى** (القاهرة ، ١٣٤١ / ١٩٢٣) ، الترجمة الفرنسية بقلم هـ. **لاوست** ، **الخلافة** (بيروت ١٩٣٨) .

(٢٢) راجع الفصل التاسع .

(٢٣) كان شاويش معروفا ايضا لاهتماماته الاسلامية ولنشاطه في الحزب الوطني ، راجع انور الجندي **عبد العزيز شاويش** (القاهرة ١٩٦٥) .

(٢٤) ملخص حول هؤلاء المفكرين ، راجع ادامس ، **الاسلام والتجديد في مصر** .

(٢٥) مجلة الشبان المسلمين .

(٢٦) حول النشاطات الاولية لجمعية الشبان المسلمين ، راجع كمبفماير ، **مصر وآسيا الغربية : وجهة الاسلام** ، المحرر هـ. أ. ر. جب (لندن ١٩٣٢) ص ٩٩ ف.ف.

(٢٧) حول ملخص لنشاطات جمعية الشبان المسلمين ، راجع ج. هيورث دون ، **الاتجاهات الدينية والسياسية في مصر** (واشنطن ١٩٥٠) ص ١١ — ١٤ ، **مجلة الشبان المسلمين** ، ومقابلاتي مع صالح حرب .

(٢٨) حسن البنا ، **مذكرات** (القاهرة) ص ٦٩ .

(٢٩) البنا ، **دعوتنا ودعوتنا في طور جديد** (القاهرة) . راجع ايضا محمد عبد الله السمان ، **اسس الحكم في الاسلام** (القاهرة ١٩٥٣) ، سيد قطب ، **العدالة الاجتماعية في الاسلام** (القاهرة) ، الترجمة الانكليزية (**العدالة الاجتماعية في الاسلام** — واشنطن — ١٩٥٣) بقلم ج.ب. هاردي . كان سيد قطب احد محرري مجلة الاخوة ، واحد قادة الفكر في المجتمع .

(٣٠) للاطلاع على تاريخ ونشاطات الاخوة ، راجع ج. هيورث دون ، **الاتجاهات الدينية والسياسية في مصر** (واشنطن ١٩٥٠) ، اسحاق موسى الحسيني ، **الاخوان المسلمون** (بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٥) ، س. ب. هاريس ، **القومية والثورة في مصر** (الفروج ، ١٩٦٤) .

(٣١) راجع حسن البنا ، رسالة المؤتمر الخامس (القاهرة) ص ٥٠ — ٥١

(٣٢) القرآن سورة النساء ، آية ٥ .

(٣٣) القرآن سورة لقمان آية ٢٠ ، وسورة الجاثية ، آية ١٣ .

(٣٤) راجع حسن البنا ، **مشكلاتنا** ، ص ٧٠ — ٨٢ .

(٣٥) نفس المصدر ، ص ٩١ .

(٣٦) سعيد رمضان ، احد الاعضاء العاملين في الاخوان المسلمين . وقد عاد الحركة خارج مصر وتابع معارضتها للحكم القائم .

(٣٧) سيد قطب ، احد القادة الفكريين للاخوان المسلمين ، وقد حرر مجلة ونشر عدة اعمال حول التعاليم الاسلامية (راجع الملاحظة ٢٩ اعلاه) .

•

حواشي الفصل الخامس

(١) لقد اعيد طباعة كتابات الشميل ، والتي نشرت اصلا في الصحف والمجلات ، في كتابه **المجموعة** (القاهرة ١٩٠٨) الجزء الثاني ، ١٥٢ — ١٥٧ ؛ ١٧٩ — ١٨٢ ، ١٨٣ — ١٨٦ ، و ١٨٧ — ١٩٨ . للاطلاع على ملخص افكاره راجع علي الدين هلال « شبلي شميل وسلامه موسى » ، **المصور** ، ١٩ ديسمبر ١٩٦٥) ص ٣٢ — ٣٣ ، البرت حوراني ، **الفكر العربي في العصر النهضوي** (لندن ١٩٦٢) ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(٢) فرح انطون ، **ابن رشد وفلسفته** (القاهرة ١٩٠٣) .

(٣) راجع سلامه موسى ، **تربية سلامه موسى** (القاهرة ١٩٤٨) ص ٥٤ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٨٣ ، ١٠٢ ، ١٩٠ .

(٥) سلامه موسى ، **الاشتراكية** (القاهرة ١٩١٣ ، ١٩٦٢) ص ٥ .

(٦) نفس المصدر ص ١٩ — ٢٠ .

(٧) نفس المصدر ص ٢٠ — ٢٢ . لم تجر اية دراسة نقدية لحياة وفكر موسى ، لكن عددا من المقالات التي تعالج بعض نواحي فكره طبع بالعربية حديثا . راجع غالي شكري ، **سلامه موسى وازمة الضمير العربي** (بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٥) ومحمود الشرقاوي ، **سلامه موسى : المفكر والانسان** (**بيروت ١٩٦٥**) .

(٨) **تاريخ المذاهب الاشتراكية** (القاهرة ١٩١٣) .

(٩) **التقدم والفقر** (القاهرة ١٩٢٠) .

(١٠) لموجز عن حياة منصور راجع علي الدين هلال ، « مصطفى حسنين

المنصوري » ، **المصور** (١٧ ديسمبر ١٩٦٥) ص ٤٠ — ٤١ ، ونفس المصدر (٢١ ديسمبر ١٩٦٥) ص ٢٨ — ٢٩ .

(١١) زيا غوكالب **يكني كلمبر** (سالونيكا ١٩١١) ، الترجمة الانجليزية لنيازي بيركس ، **القومية التركية والحضارة الغربية** (نيويورك ١٩٥٩) ص ٥٥—٦٠

(١٢) نيقولا حداد ، **الاشتراكية** (القاهرة ١٩٢٠) .

(١٣) راجع محمد حسين هيكل ، **مذكرات في السياسة المصرية** (القاهرة ١٩٥١) الجزء الاول ، ص ٨٠ — ٨١ .

(١٤) عمل جيرهم كعضو في مجلس الشيوخ خلال الثلاثينات والاربعينات ؛ وغالبا ما تحدث في البرلمان عن مشاكل العمل والعمال ، لكنه توقف عن الانتماء الى فئات يسارية .

(١٥) راجع سلامه موسى ، **تربية سلامه موسى** ، ص ١٣٦ .

(١٦) الياس مرقس ، **تاريخ الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي** (بيروت ١٩٦٤) ص ١٤ — ١٥ ، و. ز. لاكور ، **الشيوعية والقومية في الشرق الاوسط** (لندن ١٩٥٦) ص ٣١ ، ٣٣ — ٣٤ .

(١٧) كان هذا احمد فارس الشدياق (١٨٠٤ — ١٨٨٧) . وقد عمل في عهد حكام مسلمين عديدين ونشر عددا من الاعمال الادبية وحرر ، برعاية السلطان ، جريدة عربية تدعى **الجوائب** .

(١٨) راجع فؤاد حبيش « اسكندر الرياشي ، الصحافي التائه ، » **المعرض** المجلد العاشر (٧ شباط ١٩٣١) ، ص ٢ — ٣ .

(١٩) راجع س. ايوب (سامي الخوري) ، **الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان** (بيروت ١٩٥٩) ص ٢٤ .

(٢٠) اول عدد مؤرخ في ٢٨ ايلول ١٩٢٢ .

(٢١) كتب بزبك ، باعتباره اديبا ، بوضوح وبلاغة ، للاطلاع على ملخص هذه المقالات راجع سامي خوري ، **الحزب الشيوعي** ، ص ٢٠ — ٢٣ ، ٢٨ — ٣٣ ، ٣٨ — ٤٠ .

(٢٢) غادر فؤاد الشمالي ، وهو لبناني الاصل ، لبنان الى مصر قبل الحرب العالمية الاولى (١٩١٢ تقريبا) واصبح شيوعيا بتأثير روزنتال ، وقد عاد الى لبنان عام ١٩٢٢ وتوفي عام ١٩٤٠ .

(٢٣) زود يزبك كاتب هذا الكتاب بنسخة عن الرسالة مؤرخة في ١٩ نيسان ١٩٢٩ .

(٢٤) **محمود احمد** ، « بداي الفايز » ، **الوطن** ، بغداد ، ٢٧ ايار ١٩٢٩ .

(٢٥) راجع **مطالعات في الشعبية** (بغداد ، مطبعة الاهالي ، ١٩٣٢) .

(٢٦) فيما يتعلق بنصوص البيانات الى مسلمي روسيا والشرق ، راجع اينور سبكتور ، **الاتحاد السوفياتي والعالم الاسلامي** (مطبعة جامعة واشنطن ١٩٥٨) ص ٢١ — ٢٢ .

(٢٧) نقل انه عندما اشير الى **الجهاد** في مؤتمر باكو ، وقف المبعوثون

المسلمون في حالة هياج واستلوا سيوفهم وخناجرهم واقسموا على أداء واجب الحرب المقدسة (راجع سبكتور ، **الاتحاد السوفياتي والعالم الاسلامي**، ص ٣٠)

(٢٨) بما ان بحث الحركة الشيوعية يقع خارج نطاق هذا الكتاب ، باستثناء **ما يتعلق منها بالعالم العربي** ، يمكن للقارىء ان يرجع الى بحث عن الشيوعية في تركيا وايران الى الاعمال التالية : جورج هاريس ، **اصول الشيوعية في تركيا** (ستانفورد ١٩٦٧) و س. زابر ، الحركة الشيوعية في ايران (بيركلي ١٩٦٦) .

(٢٩) تم تبني هذا الاجراء في مصر بعد ثورة ١٩٥٢ ، وقد حددت على اساسه الملكية بمئتي فدان ثم خفضت الى مئة فدان . راجع ص ١٦٥ أدناه .

(٣٠) عاود يزبك ، بعد اطلاق سراحه من السجن ، نشاطه الشيوعي كمحرر لجريدة **النسيار** ، لكنه لم يعد عضوا في الحزب الشيوعي . ويبدو ان الانشقاق بين القادة ادى الى طرده من الحزب . وقد اخبرني انه فقد اهتمامه بحركة تزول عنها تدريجا صفتها الفكرية . منذ ذلك الوقت اتجه يزبك الى الكتابات التاريخية والادبية .

(٣١) راجع كتابي ، **العراق المستقل** ، الفصلان ٥ — ٦ .

(٣٢) زاد عدد الشيوعيين الذين سجنوا على ٣٥٠ شيوعيا . وقد بقوا في السجن حتى ثورة ١٩٥٨ ، رغم ان بعضهم قد اطلق سراحه قبل ذلك (راجع كتابي ، **العراق المستقل** ، ص ٣٦٢ — ٣٦٣) .

(٣٣) للاطلاع على الاهداف والسبل الشيوعية وصراعها مع القوميين في العراق راجع كتابي ، **العراق الجمهوري** (لندن ١٩٦٩) الفصل السادس .

(٣٤) لتحليل الصراع بين العقائد الشيوعية والعربية ، راجع كتاب دروزة ، **الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية** (بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٣) .

(٣٥) راجع التصريح الذي ادلى به حول هذا الامر في مؤتمر باكو زينونمن ، وايده مبعوث مسلم . وقد اورده سبكتور في ، **الاتحاد السوفياتي والعالم الاسلامي** ، ص ٤٠ .

(٣٦) بندلي جوزي ، **بعض الحركات الفكرية في تاريخ الاسلام** ، الجزء الاول : **بعض الحركات الاجتماعية** (القدس ١٩٢٨) (بالعربية) .

(٣٧) نشر جوزي عدة مقالات في **المقتطف** ، وهي احدى المجلات الادبية الاولى العربية في القاهرة ، واختلف مع بعض المفكرين حول تفسير التاريخ الاسلامي (راجع **المقتطف** ، الجزء ٧٥ ، ١٩٢٩) .

(٣٨) راجع جورج حنا ، **انا عائد من موسكو** (١٩٤٧) ، **في موسكو مرة ثانية** (١٩٥٥) ، وعبد السلام ذهني ، **الاتحاد السوفياتي** (١٩٥٥) ، و م. مجذوب ، **عربي في موسكو** (١٩٥٨) .

(٣٩) كما قال عبد المجيد رزق الله ، وهو عضو في البرلمان التونسي ، بعد ان زار آسيا الوسطى السوفياتية في ١٩٦٢ . فعدم توافق الاسلام مع الشيوعية لم يجذب انتباهه ، لكن الذي جذب انتباهه هو درجة التقدم التي تحققت في بلد مسلم تحت النظام السوفياتي ، راجع عبد المجيد رزق الله ، **عشرة ايام بين موسكو وطشقند** (تونس ١٩٦٣) .

(٤٠)حول وجهة النظر هذه ، راجع عباس حافظ ، **الشيوعية في الاسلام** (القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٥) و عباس محمود العقاد ، **الشيوعية والانسانية في شريعة الاسلام** ، (القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٣) و مصطفى السباعي ، **اشتراكية الاسلام** (دمشق ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٠) و محمد الحامد ، **نظرات في كتاب اشتراكية الاسلام** (دمشق ١٩٦٣) .

(٤١) راجع عبد المنعم النمر ، **الاسلام والشيوعية** (القاهرة ١٩٥٤) ، محمد عبد الله العربي ، **نظرات بين الشيوعية والاسلام** (بغداد ١٩٥٥) .

(٤٢) راجع الفصل العاشر .

•

حواشي الفصل السادس

(١) انظر ادوارد شيلز « المثقفون في التنمية السياسية للدول الحديثة » في **التغير السياسي في الدول النامية** ، المحرر ج. هـ. كاوسكي (نيويورك ، ١٩٦٢) ص ١٩٥ وما بعدها ، ثم مانفرد هالبرن « جيوش الشرق الاوسط والطبقة الوسطى الجديدة » في **دور العسكريين في الدول النامية** ، المحرر ج. ج. طومسون (برنستون ، ١٩٦٢) ، ص ٢٧٧ وما بعدها .

(٢) انظر كتابي **العراق الجمهوري** (لندن ، ١٩٦٩) ، ص ٦ — ٧ .

(٣) انظر الفصل السابع .

(٤) انظر محمد نجيب ، **مصير مصر** (لندن ، ١٩٥٥) ، الفصل الاول ، وانور السادات قصة الثورة كاملة (القاهرة ، بدون تاريخ) .

(٥) ثبت ان قيمة المحاكم الثورية مشكوك بها مما دفع العسكريين في مصر الى انهائها بسرعة ، لكن محاكمات سوريا ومصر استمرت فترة اطول وانهمك العسكريون من خلالها في عمليات انتقامية ضد الجماعات المنشقة عنهم .

(٦) انظر الفصل السابع . ولاجل معرفة خلفية الانظمة العسكرية المختلفة في البلاد العربية انظر ، ج. س. هوروبتز **السياسة في الشرق الاوسط : البعد العسكري** (نيويورك ، ١٩٦٩) .

(٧) انظر محمد المخزومي ، **خاطرات جمال الدين الافغاني** ، (بيروت ، ١٩٣١) ، ص ٩٠ .

(٨) وردت في كتاب يورك فون فارتنبرغ **نابليون كقائد** ، ترجمة و. ج. جيمس ، ص ١ ، ١٥١ .

(٩) انظر الجمهورية العربية المتحدة ، **الميثاق** ، (القاهرة ، ١٩٦٣) .

(١٠) لدراسة تركيب ودور الاتحاد الاشتراكي ، انظر محمود متولي ،

الاتحاد الاشتراكي (القاهرة ، ١٩٦٤) ، انظر ايضا فانيكيوتس « بعض النتائج السياسية لثورة ١٩٥٢ في مصر » ، في ب.م. هولت (محرر) **التغير السياسي والاجتماعي في مصر الحديثة** (لندن ، ١٩٦٨) ، ص ٣٦٢ — ٣٨٧ .

(١١) انظر الصفحات ٢٦٩ — ٢٧٢ من هذا الكتاب .

(١٢) انظر مطاع الصفدي ، **مصير الايديلوجيات الثورية** (بيروت ، ١٩٦٣)في جزئين واحمد الشيباني **الاسس الثورية** (دمشق ، ١٩٥٨) و فؤاد الركابي ، **على طريق الثورة** (القاهرة ، بدون تاريخ) ، وناجي علوش ، **الثورة والجماهير** (بيروت ، ١٩٦٢) ، ص ١٧٧ وما بعدها .

(١٣) فؤاد الركابي ، **فصول في الثورة والعمل الاشتراكي** (القاهرة ، ١٩٦٠)

(١٤) انظر الصفحات ٢١٦ — ٢١٧ من هذا الكتاب .

(١٥) انظر نديم البيطار ، **من النكسة الى الثورة** (بيروت ، ١٩٦٨) .

(١٦) كما سبق واشرنا ، فان بحث موضوع القيادة سيكون في كتابي القادم « عرب معاصرون : **دور الشخصيات في السياسة** » (تحت الطبع) .

•

حواشي الفصل السابع

(١) انظر كتابي **العراق الجمهوري** (لندن ، ١٩٦٩) الفصلان ٥ ، ٦ .

(٢) مثل الاشتراكيون العرب الذين حضروا المؤتمر: الحزب التقدمي الاشتراكي (لبنان) ، الحزب العربي الاشتراكي (سوريا) ، الحزب الاشتراكي المصري (مصر) ، الحزب الوطني الديمقراطي (العراق) .

(٣) لمعرفة المزيد عن كتابات عفلق الادبية الاولى انظر كتاب شاكر مصطفى، **محاضرات عن القصة السورية** (القاهرة ، ١٩٥٨) ، ص ٣٠١ — ٣٢٧ .

(٤) انتخب عفلق امينا عاما للحزب ، وانتخب البيطار واعضاء آخرون بارزون في اللجنة التنفيذية وتم تبني اسم حزب البعث العربي رسميا .

(٥) لمعرفة تاريخ موجز لحزب البعث انظر مقالة جبران مجدلاني « الحركات العربية الاشتراكية » ، **الشرق الاوسط في مرحلة الانتقال** ، تحرير و. ز. لاكور (لندن ، ١٩٥٨) ص ٣٣٧ — ٣٥٠ ، وابراهيم برجاوي « تاريخ موجز لحزب البعث العربي الاشتراكي : تأسيسه وآراؤه » ، **الهدف** (بيروت ، ٢٦ آذار ١٩٦٣) . و ك. س. ابو جابر **حزب البعث العربي الاشتراكي** (سيراكيوز ، ١٩٦٩) ، الفصلان الاول والثاني ،ومطاع الصفدي **حزب البعث** (بيروت ، ١٩٦٤) الفصل الثالث ، وجوردون توري وجون دفلن « الاشتراكية العربية » ، في **التحديث في العالم العربي** ، المحرران : ج. هـ. تومسون و ر. د. رايزشاور (برنستون ، ١٩٦٦) ، ص ١٧٨ — ١٩٦ .

(٦) للاطلاع على مجموعة خطب ومقالات عفلق انظر في **سبيل البعث** (دمشق وبيروت ، ١٩٥٩ ، و ١٩٦٣) ، **ومعركة المصير الواحد** (دمشق وبيروت ، ١٩٥٨، ١٩٥٩ ، و ١٩٦٣) . وهناك بعض الترجمات لاعمال عفلق مثل كتاب س. ج. حايم **القومية العربية : مجموعة مقالات** (بيركلي ، ١٩٦٢) ص ٢٤٢ — ٢٤٩ . وكمال هـ. كاربات **الفكر السياسي والاجتماعي في الشرق الاوسط المعاصر** (نيويورك ، ١٩٦٨) ، ص ١٨٩ — ١٩٧ .

(٧) منيف الرزاز ، **معالم الحياة العربية الجديدة** (القاهرة وبيروت ١٩٥٣ ، طبعة رابعة ١٩٦٠) **والتجربة المرة** (بيروت ، ١٩٦٧) وعبدالله عبد الدايم ، **دروب القومية العربية** (بيروت ، ١٩٥٩) .

(٨) انظر الفصل الثامن من اجل مزيد من البحث في آراء البعث في القومية العربية .

(٩) عفلق ، **في سبيل البعث** ، ص ١٩٣ — ١٩٧ ، ١٩٨ — ٢٠٦ ، ٢٠٧ — ٢١١ ، ٢١٩ — ٢٢٣ .

(١٠) عفلق ، **في سبيل البعث** ، ١٥٩ — ١٦٣ ، ١٦٧ — ١٦٩ ، ١٧٠ — ١٧٤ ، ١٧٥ — ١٨٠ ، ١٨١ — ١٨٤ ، ١٨٥ — ١٩٠ .

(١١) عفلق ، **في سبيل البعث** ، ٢٢٧ — ٢٣٧ ، ٢٣٨ — ٢٤٣ ، ٢٦٥ — ٢٧٣ ، انظر ايضا الفصل العاشر في هذا الكتاب .

(١٢) للاطلاع على نص الدستور ، انظر **دستور حزب البعث العربي الاشتراكي** (دمشق ، ١٩٤٧) وقد ترجم الى الانكليزية في كتاب حايم **القومية العربية** ، ص ٢٣٣ — ٢٤١ .

(١٣) **المصدر نفسه** ، انظر المواد التالية للاطلاع على النقاط الواردة اعلاه في دستور البعث : ١ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ وما يليها والمواد ٤٤ — ٤٨ .

(١٤) انظر **النظام الداخلي لحزب البعث** الصادر في صحيفة الحزب « **البعث** » الصادرة في دمشق ، وكان للحزب صحف قطرية اخرى ، بعضها مجاز رسميا وبعضها يصدر سرا وانظر أيضا منيف الرزاز في **الحرية** (بيروت ، ١٩٦٥) ، **والتجربة المرة** (بيروت ، ١٩٦٧)، وطريف الخالدي في « دراسة نقدية لافكار ميشيل عفلق السياسية » التي نشرت في مجلة **ميدل ايست فورم** ، المجلد ٦٠ (١٩٦٦) ، ص ٥٥ — ٦٨ . وكذلك ليونارد بايندر **الثورة الايديولوجية في الشرق الاوسط** (نيويورك ، ١٩٦٤)، ص ١٨٢ — ١٨٧ .

(١٥) انظر خطاب ناصر في اللجنة التحضيرية لمؤتمر القوى الشعبية في ٢٥ نوفمبر ١٩٦١ في **الطريق الى الديمقراطية** ، ص ٦٩ .

(١٦) ناصر ، **فلسفة الثورة** (القاهرة ، ١٩٥٤) ص ٢٣ — ٢٤ : ومحاضرة ناصر **الطريق الى الديمقراطية : محاضر اجتماعات اللجنة التحضيرية لمؤتمر القوى الشعبية** (القاهرة ، ١٩٦١) ، ص ٩ . (سيشار اليها من الان فصاعدا **محاضر اللجنة التحضيرية**) .

(١٧) **محاضر اللجنة التحضيرية** ، ص ٢١ — ٢٢ .

(١٨) عرض برنامج ناصر الاشتراكي على المناقشة الشعبية العامة في العام ١٩٦١ . **اجتمعت اولا لجنة تحضيرية ووضعت مقترحات قدمت فيما بعد للمناقشة الى مؤتمر يمثل مختلف قطاعات الشعب عقد في العام ١٩٦٢** . للاطلاع على محاضر اللجنة انظر **المصدر السابق** وعلى محاضر المؤتمر انظر **محاضر جلسات المؤتمر الوطني للقوى الشعبية** (القاهرة ، ١٩٦٢) .

(١٩) **محاضر اللجنة التحضيرية** ، ص ٢٣١ — ٢٣٣ ، ٢٧٢ — ٢٧٩ ، ٥٢٠ — ٥٢٤ .

(٢٠) انظر **المصدر السابق** ، ص ٦٩ — ٢٠٤ . طرح خالد محمد خالد سؤالا عن الديمقراطية للرئيس ناصر اثناء المناقشة كما سبق لهذا الكاتب ان فعل منذ عدة سنوات ، لكن يبدو ان ناصر لم يغير آراءه عن الديمقراطية تغييرا اساسيا ، (انظر **المصدر السابق** ، ص ٦١٧ وما بعدها) .

(٢١) ارتفع الدخل القومي من ١٢٨٥،٢ مليون جنيه مصري في العام ١٩٥٩/ ١٩٦٠ الى ١٧٦٢،٢ مليون جنيه في العام ١٩٦٤/١٩٦٠ .

(٢٢) للاطلاع على مناقشة لنظرية ناصر في الاشتراكية العربية وتطبيقاتها انظر مقالتي « الفكر العربي السياسي المعاصر » في **حوار** (١٩٦٧) ، ص ١٠ وما بعدها . وكذلك م. هـ. كير « بروز الايديولوجية الاشتراكية في مصر » في **ميدل ايست جورنال** (١٩٦٢) ، ص ١٢٧ — ١٤٤ ، ونايز صايغ « البنية النظرية لاشتراكية ناصر » التي نشرت في **اوراق سانت انطوني : شؤون الشرق الاوسط** ، رقم ٤ (لندن ، ١٩٦٥) ، ص ٩ وما بعدها ، ورفعت المحجوب **النظام الاشتراكي في ج.ع.م.** ، (بيروت ، ١٩٦٧) وانور عبد الملك ، **مصر مجتمع جديد يبنيه العسكريون** (باريس ، ١٩٦٢ ، ونيويورك ، ١٩٦٨) . وللاطلاع على نقد للاشتراكية العربية انظر معروف الدواليبي ، **نظرات في الاشتراكية الثورية** ، (بيروت ، ١٩٦٥) ، وصلاح الدين المنجد **التضليل الاشتراكي** (بيروت ، ١٩٦٥) وجبران شامية **الاشتراكية في التجارب العربية** (بيروت ، ١٩٦٥) .

(٢٣) لدراسة خطوات العراق في تبني الاشتراكية العربية انظر كتابي **العراق الجمهوري** ، (لندن ، ١٩٦٩) الفصل التاسع .

(٢٤) **انظر الفصل الثامن لمعرفة آراء البزاز في القومية .**

(٢٥) لمعرفة كيفية عمل « الاشتراكية الرشيدة » في العراق انظر كتابي **العراق الجمهوري** ، الفصل العاشر .

(٢٦) **يبدو ان القومية العربية والوحدة العربية ما كانت تشكل في تفكير عبدناصر قبل ١٩٥٢ اهدافا لحركته الثورية . لكن عبدناصر بدأ ، بعد ان تولى مقاليد الحكم في العام ١٩٥٤** ، يربط الثورة المصرية تدريجا بالحركة العربية الوحدوية . كانت هناك عدة اعتبارات اثرت في قراره هذا . واحس عبدناصر ان مصر ضعيفة ومحدودة الموارد بمفردها لكنها ، اذا اتحدت مع الدول العربية الاخرى ، اصبحت قوية وقادت كتلة من الدول العربية تمتد من شمال غربي

افريقيا حتى المحيط الهندي . كما احس بان دور مصر مهم الى درجة انها ستمثل دورا قائدا في ثلاث مجالات متداخلة ولكن ليست متناقضة : دائرة عربية ،ودائرة افريقية ، ودائرة اسلامية . وقال عبدناصر « ان الدائرة العربية هي اهم الدوائر واوثقها ارتباطا الينا . فلقد امتزجت معنا بالتاريخ وعانينا معها نفس المحن وعشنا نفس الازمات وحين وقعنا تحت سنابك خيل الغزاة كانوا معنا تحت نفس السنابك » ، انظر عبدناصر ، **فلسفة الثورة** (القاهرة ، ١٩٥٥) ، ص ٥٦ . بدت مصالح مصر بالنسبة لناصر مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمصالح العربية .

(٢٧) هاجم عبد ناصر قادة البعث في هذا الخطاب لانهم زرعوا الانشقاق في الحركة القومية العربية .

(٢٨) انظر « بيان حركة القوميين العرب في ذكرى انفصال سوريا عن ج.ع.م. » ، **الوثائق العربية** ، ١٩٦٣ ، ص ٧٠٣ — ٧٠٦ .

(٢٩) « بيان حركة القوميين العرب في الذكرى السادسة للوحدة بين سوريا ومصر » ، **الوثائق العربية** ، ١٩٦٤ ، ص ٦٢ — ٧٥ .

(٣٠) **المصدر نفسه** ، ص ٧٣ .

(٣١) ناجي علوش ، **في سبيل الحركة العربية الثورية الشاملة** (بيروت ، ١٩٦٣) .

(٣٢) عبدالله الريماوي ، **الحركة العربية الواحدة** (بيروت ، ١٩٦٤) ص ٢٨٧ ، ٢٩٤ .

(٣٣) عبدالله الريماوي ، **البيان القومي الثوري** (القاهرة ، ١٩٦٦) .

(٣٤) انظر « بيان الاشتراكيين العرب » **الوثائق العربية** ، ١٩٦٤ ، ص ٤٤٠ — ٤٤٥ ، فؤاد الركابي ، **الثورة العربية الاشتراكية والتنظيم** (القاهرة ، ١٩٦٤) ، **وفصول في الثورة والعمل الاشتراكي** ، (القاهرة ، ١٩٦٤) ، **و على طريق الثورة** .

(٣٥) مثل انتقاد صلاح الدين المنجد القاسمي للاشتراكية العربية قبل حرب حزيران وانتقاده لقيادة عبدناصر بعد الحرب ، وجهة نظر الفئات المناوئة للناصرية . (انظر **تضليل الاشتراكية** (بيروت ، ١٩٦٥) ، و **اعمدة النكبة** (بيروت ، ١٩٦٧) .

(٣٦) انظر الفصل الثامن ، ص ٢١٤ وما بعدها .

◆

حواشي الفصل الثامن

(١) انظر امين الريحاني « القوميات » (بيروت ، ١٩٥٦) الجزء الثاني ، ص ٥ — ٨ ، ٤٩ — ٥٦ ، ٨٦ — ٨٧ ، ١٤٢ — ١٤٦ .

(٢) انظر كتابي **العراق المستقل** (لندن ، الطبعة الثانية ١٩٦٠) ، ص ١٦٢

(٣) سامي شوكت ، **هذه اهدافنا : من آمن بها فهو منا** (بغداد ، ١٩٣٩).

(٤) **المصدر نفسه** ، ص ١ — ٣ .

(٥) **المصدر نفسه** ، ص ٤٤ . انظر ايضا كتابي **العراق المستقل** ، ص ١٦٦ — ١٦٧ . مع ان ساطع الحصري عمل مديرا للتعليم قبل شوكت ، فقد شاركه رأيه بان من الممكن ان يستخدم التاريخ للتوجيه القومي لكنه انتقد شوكت لهجومه على ابن خلدون ، فقال بان ابن خلدون لم يهاجم الجنس العربي ولكنه قصد بالعرب البدو ، انظر ساطع الحصري ، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** (القاهرة، ١٩٥٣) ، ص ١٥١ وما بعدها .

(٦) للاطلاع على عرض موجز لاراء الاحزاب السياسية المختلفة في العالم العربي عن القومية انظر ساطع الحصري **العروبة بين دعاتها ومعارضيها** (بيروت، ١٩٥٢) ، ص ١٣٩ وما بعدها .

(٧) راجع كتاب « الصيدنة في الطب » لابي ريحان محمد بن احمد البيروني .

(٨) انظر الصفحات ٧٩ — ٨١ من هذا الكتاب .

(٩) انظر رشيد رضا ، **الوهابيون والحجاز** (القاهرة ١٣٤٤ / ١٩٢٦) ، البرت حوراني **الفكر العربي في العصر الليبرالي** (لندن ، ١٩٦٢) ص ٢٩٩ — ٣٠٦ وابراهيم احمد العداوي **رشيد رضا : الامام المجاهد** (القاهرة ، بدون تاريخ) الفصلان ١١ — ١٢ .

(١٠) نشر بالتعاون مع احسان الجابري مجلة **الامة العربية** بالفرنسية في جنيف اثناء فترة ما بين الحربين .

(١١) للحصول على معلومات عن حياته راجع كتاب سامي الدهان ، **الامير شكيب ارسلان** (القاهرة ، ١٩٦٠) . واحمد الشرباصي **شكيب ارسلان : داعية العروبة والاسلام** (القاهرة ، ١٩٦٣) . انظر ايضا محمد علي الطاهر ، **ذكرى الامير شكيب ارسلان** (القاهرة ، ١٩٤٧) .

(١٢) انظر الصفحات ٢٧٧ — ٢٢٨ من هذا الكتاب .

(١٣) ولد في بيروت في سنة ١٨٩٢ وعمل صحافيا في دمشق ، انظر سامي الكيالي **الادب المعاصر في سوريا** (القاهرة ، ١٩٥٩) ، ص ٩٨ — ١٠١ .

(١٤) عمل المقدادي في العراق (١٩٢٤ — ١٩٤٥) وفي الكويت (١٩٤٥ — ١٩٥٧) .

(١٥) كتب الاول سير النبي والخلفاء الاولين وظهرت كتابات محمد حسين هيكل في كتاب **حياة محمد** (القاهرة ، ١٩٣٥) ، وكتاب **في منزل الوحي** (القاهرة، ١٩٣٧) ، **والصديق ابو بكر** (القاهرة ، ١٩٤٢) **والفاروق عمر** (القاهرة ، ١٩٤٥) وكتب الثاني وهو معروف الارناؤط قصصا تاريخية هي **سيد قريش** (دمشق ،١٩٢٩) **وعمر بن الخطاب** (دمشق ، ١٩٣٦) **وطارق بن زياد** (دمشق ، ١٩٤١) **وفاطمة البتول** (دمشق ، ١٩٤٢) . وكتب الثالث وهو درويش المقدادي تاريخ الاسلام في كتاب **تاريخ الامة العربية** (بغداد ، ١٩٣٥) .

(١٦) قسطنطين زريق ، **الوعي القومي (بيروت ، ١٩٣٩)** ، ص ١١٢ —١١٣

(١٧) **المصدر نفسه** ، ص ١١٧ .

(١٨) ادمون رباط ، **اتحاد سوريا والوطن العربي** (بـاريس ، ١٩٣٧) . وانظر كتاب البرت حوراني ، **الفكر العربي** للاطلاع على موجز لآراء زريق ورباط ، ص ٣٠٩ — ٣١١ .

(١٩) **ايد** محمود المبارك (سوريا) وجهات النظر ذاتها تقريبا التي دعا اليها البزاز (العراق) والتي تبحث في علاقة الدين بالقومية العربية ، لكـن كتابـات البزاز اكثر ليبرالية واصالة . للاطلاع على آراء المبارك ، انظر كتابه **الامة العربية** (دمشق ، ١٩٥٩) .

(٢٠) انظر كتابي **العراق الجمهوري** (لندن ، ١٩٦٩) ، ص ٢٥١ ، وللاطلاع على كتابات البزاز عن الاسلام والقومية ، انظر كتاب البزاز عن **القومية العربيـة** (لندن ، ١٩٦٥) .

(٢١) حوراني ، « الفكر العربي » ، ص ٣٠٨ .

(٢٢) انظر عبد الرحمن البزاز ، **من وحي العروبة** (القاهرة ، طبعة ثانية، ١٩٦٣) ، وكتابي **العراق الجمهوري** ، الفصل العاشر ، لاستعراض حياة البزاز السـياسية .

(٢٣) اثناء زياراتي لاميركا الجنوبية في ١٩٣٦ ، وقبل ان يغادر سعادة الى لبنان ، تأثرت بالانقسامات الطائفية والاقليمية المتفشية بين المغتربين السـوريين في الارجنتين والبرازيل رغم الجهود المبذولة للتوفيق بينهم ، انظر مقالتي « العرب في اميركا الجنوبية » **في المعلم الجديد** (١٩٣٩) ، ص ١٣٣ — ١٤٣ .

(٢٤) للاطلاع على تأسيس الحزب وعلى حياة سعادة انظر لبيب ز. بامق : **الحزب السوري القومي الاجتماعي** : تحليل عقائدي (كامبردج ، ماستشوستش ، ١٩٦٦) ، الفصل الرابع . وجميل صوايـا « نشوء الحزب القومي السـوري الاجتماعي » ، في ك. هـ. كاربات (محرر) **الفكر السياسي والاجتماعي في الشرق الاوسط المعاصر** (نيويورك ، ١٩٦٨) ، ص ٩٨ — ١٠٢ .

(٢٥) سعادة ، **نشوء الامم** دمشق ، الطبعة الثانية ، ١٩٥١ (ص ١٦١

(٢٦) سعادة ، **نشوء الامم** ، الفصل السابع .

(٢٧) سعادة « المجموع والمجتمع » **في النظام الجديد** ، المجلد الاول (١٩٤٨) ص ٤٩ . وانظر ايضا سعادة **نشوء الامم** ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٢٨) سعادة « تعاليم وشروح في العقيدة القومية الاجتماعية » في **النظـام الجديد** ، المجلد الثامن (١٩٥٠) ، ص ٨٤ وما بعدها .

(٢٩) انظر **المصدر نفسه** ص ١١ — ٣٣ للبحث في هذه المبادىء .

(٣٠) **النظام الجديد** ، المجلد ٨ (١٩٤٨) ، ص ٣٦ — ٤٧ ومؤلف بامق **الحزب السوري القومي الاجتماعي** ، الفصل السادس . وللحصول على ترجمـة لبعض كتابات سعادة عن المبادىء الاساسية ، انظر كاربات **الفكر السـياسي والاجتماعي** ص ٨٧ — ٩٨ .

(٣١) كان اقسى ناقد لسعادة بسبب معارضته القومية العربيـة وعـدم اهتمامه بالتاريخ العربي والثقافة العربية هو ساطع الحصري انظر في كتاب الحصري **العروبة بين دعاتها ومعارضيها** (بيروت ، ١٩٥٢) ص ٩٦ وما بعدها للاطـلاع على كتابات الحصري عن سعادة وحزبه وكتاب **دفاع عن العروبة** (بيروت ، ١٩٥٦) ص ١٥ وما بعدها ، وللاطلاع على رد الحزب عليه انظر سامي الخوري ، **رد على ساطع الحصري** ، (بيروت ، ١٩٥٦) .

(٣٢) منيف الرزاز ، **تطور معنى القومية** (بيروت ، ١٩٦٠) ص ١٨ . وقد ترجمه الى الانكليزية ابراهيم ابو لغد (نيويورك ، ١٩٦٣) ، ص ٧ — ٨ .

(٣٣) للبحث الموجز في حياة عفلق وآرائه في الاشتراكية العربية ، انظر ص ١٦٦ وما بعدها في هذا الكتاب .

(٣٤) ميشيل عفلق ، **معركة المصير الواحد** (بيروت ، ١٩٥٨) ، ص ١٨—٢٤.

(٣٥) طريف الخالدي ، « دراسة نقدية للفكر السياسي لميشيل عفلـق » ، **ميدل ايست فورم** « ٤٢ » ، ص ٥٥ — ٦٨ .

(٣٦) انظر عفلق ، في **سبيل البعث** (بيروت ، الطبعـة الثانية ، ١٩٦٣) ص ١٢٢ — ١٣٦ . وللاطلاع على ترجمة لاحدى مقالات عفلق عن الدين انظـر كاربات ، **الفكر السياسي والاجتماعي** ، ص ١٩٢ — ١٩٥ .

(٣٧) عفلق ، **معركة المصير الواحد** ، ص ١٣١ — ١٣٥ . انظر ايضا كتاب عبد الله عبد الدايم **القومية والانسانية** (بيروت ، ١٩٥٧) .

(٣٨) عبر عفلق عن افكاره في سلسلة من المقالات ظهرت في مناسبات مختلفة لكنه لم يضع هذه الافكار في دراسة واحدة منسقة . وقد قام منيف الرزاز بـهذه المحاولة لكن كلماته يجب ان لا تعتبر ممثلة لافكار عفلق بالتحديد لان الرزاز ، وهو احد قادة حزب البعث ، كثيرا ما عبر عن افكاره الشخصية . للحصـول على ترجمة لبعض كتابات عفلق انظر س. ج. حاييم **القومية العربية** ص ٢٤٢ — ٢٤٩ و ك. هـ. كاربات **الفكر السياسي والاجتماعي** .

(٣٩) للاطلاع على حياة الحصري انظر في مذكراته غير الكاملة والتي تقـع في جزئين بعنوان **مذكراتي في العراق** (بيروت ، ١٩٦٧ — ١٩٦٨) .

(٤٠) الحصري ، **آراء واحاديث في القومية العربية** (القاهرة ، ١٩٥١) ، ص ٤٤

(٤١) الحصري ، **محاضرات في نشوء الفكرة القومية** . (القاهرة ١٩٥١) ، ص ٢٠ .

(٤٢) **المصدر نفسه** ، ص ٢١ .

(٤٣) قدم الحصري سلسلة محاضرات في القاهرة عام ١٩٤٨ بحث فيهـا في نشوء القومية في أوروبا وانتشارها في العالم العربي (انظر **المصدر** نفسه ، ص ٢ — ٢٤ و ١١٦ — ١٥٦ و ١٨٥ — ٢٠٦) .

(٤٤) الحصري ، **العروبة اولا** (بيروت ، ١٩٥٥) ، ص ٩٩ — ١٠٨ .

(٤٥) الحصري ، **العروبة بين دعاتها ومعارضيها** ، ص ٦٩ وما بعدها .

(٤٦) الحصري ، **الاقليمية : جذورها وبذورهـا** (بيروت ، ١٩٦٣) ، ص

٤٩ — ١١٦ ، ١٥٨ — ١٦٣ ، ٢١٣ — ٢٩٧ .

(٤٧) انظر اليـــاس مرقص ، **نقـد الفكر القومـي : ساطع الحصـري** (بيروت ، ١٩٦٦) .

(٤٨) عاشت قبائل عربية منذ قرون عديدة في منطقة رأس الخليج الفارسي ، لكن شيخا عربيانافذا هو الشيخ خزعل،حكم جميعهذه القبائل مؤخراوتمتعباستقلال ذاتي الى حد بعيد ضمن البنيةالايرانية السياسية.وقعالشيخخزعل على معاهدةمع بريطانيا ليقويمركزه فاصطدممعالقومية الايرانية التي انبعثت تحتقيادة رضا خان انظر ارنولد توينبي ، **نظرة عامة في الشؤون الدولية** ، المجلد الاول : **العالم الاسلامي منذ التسوية السلمية** ، ١٩٢٥ (لندن ، ١٩٢٧) ص ٥٣٩ — ٥٤٣ ، وتدري تلعجي ، **الخليج العربي** (بيروت ، ١٩٦٥) ص ٦٠٥ — ٦١٣ .

(٤٩) للحصول على معلومات عن ضم الاسكندرونة لتركيا وتأثير ذلـك على العرب انظر كتابي **قضية الاسكندرونة** (دمشق ، ١٩٥٣) ، وللاطلاع على تلخيص للجوانب القانونية والدبلوماسية للقضية انظر مقالتي ، « نزاع الاسكندرونة » في **المجلة الاميركية للقانون الدولي** ، ٣٩ (١٩٤٥) ، ص ٤٠٦ — ٤٢٤ .

(٥٠) تلقى الارسوزي ، كمغلق ، تعليمه في باريس لكنه لم يبد اعجابا بالغرب لانه آمن ان الدول الاوروبية ، خاصة فرنسا ، كانت مسؤولة عن خسارة العرب للاسكندرونة حيث ولد : للاطلاع على آرائه السياسية انظر **مشـكلاتنا القوميـة** (دمشق ، ١٩٥٨) و **الجمهورية المثلى** (دمشق ، ١٩٦٥) و **صوت العروبة في لواء الاسكندرونة** (دمشق ،بدون تاريخ) .

(٥١) للاطلاع على الافكار التكميلية انظر ناجي علوش **الطريق الى فلسـطين** (بيروت ، ١٩٥٨) ، ونديم البيطار **من النكسة الى الثورة** (بيروت ، ١٩٦٨) ، وفؤاد نمازان **الثورة العربية واسرائيل** (بيروت ، ١٩٦٨) وعمر ابو النصـر : **يا عرب : الفدائيون** (بيروت ، بدون تاريخ) ، و ي. حركابي **العمل الفـدائي والاستراتيجية العربية** (لندن ، ١٩٦٩) .

(٥٢) انظر الفصل الحادي عشر من الكتاب .

(٥٣) انظر ص ١٧٤ في هذا الكتاب .

(٥٤) جورج طعمة ، **في المفهوم القومي** ، (بيروت ، ١٩٥٦) .

(٥٥) خليل كنه ، **العراق : امسه وغده** (بيروت ، ١٩٦٦) ، الفصل ٢٠ ، و **عراق الغد** (بيروت ، ١٩٦٨) .

(٥٦) لدراسة مختلف معاني « القومية العربية » انظر انيس صايغ **تطـور المفهوم القومي عند العرب** (بيروت ، ١٩٦١) .

حواشي الفصل التاسع

(١) انظر كتاب عبد الرحمن بدوي **من تاريخ الالحاد في الاسلام** (القاهرة ، ١٩٤٦) ، وكتاب **شخصيات قلقة في الاسلام** (القاهرة ، ١٩٤٦) للاطلاع علـى دراسة للفكر الحر في الاسلام التقليدي . ولمعرفة ممارسة اخفاء وجهـات النظر المتحررة في كتابات محافظة انظر ليوشتراوس **الاضطهاد وفن الكتابة** (جلنكـو ، ١٩٤٩) ، الفصل الثاني .

(٢) انظر مقالتي « من القانون الديني الى القانون القومي » ، في كتـاب **تحديث العالم العربي** ، تحرير ج. هـ. هومسون و ر. د. رايزشاور (برنستون ، ١٩٦٦) ، ص ٤٩ .

(٣) انظر صفحة ١٠٣ من هذا الكتاب .

(٤) فرح انطون ، **ابن رشد وفلسفته** (القاهرة ، ١٩٠٣) ، ص ١٥١ — ١٦٠ ، ١٦٠ — ١٧٢ . وتكلم احمد فارس الشدياق عن فصل الدين عن الدولـة في كتابه **الساق على الساق** (باريس ، ١٨٥٤) ص ١٣٤ — ١٤٠

(٥) عبر الملك فؤاد عن رغبته في ان يكون مرشحا للخلافة لكنه عدل عن هذه الفكرة بسبب المعارضة رغم انه ايد علماء الازهر في عقد مؤتمر في القاهرة . انظر فخر الدين الاحمدي الظواهري ، **السياسـة والازهر** (القاهرة ، ١٩٤٥) ، ص ٢٠٧ — ٢١٧ .

(٦) انظر صفحة ٨١ من هذا الكتاب

(٧) مصطفى صبري ، **النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والامـة** (القاهرة ، ١٩٢٤) .

(٨) عبد الغني السني ، **الخلافة وسلطة الامة** (القاهرة ، ١٩٢٤) .

(٩) علي عبد الرازق ، **الاسلام واصول الحكم** (القاهرة ، ١٩٢٥) .

(١٠) علي عبد الرازق ، **امالي علي عبد الرازق** (القاهرة ، ١٩١٢) .

(١١) قد تكون هناك بعض العبارات التحريضية ضد الاضطهاد والاستبداد الذي تمارسه الملكيات المعاصرة في البلاد الاسلامية وضعت بهدف التعريض بالملك ، لكن ليس هناك اشارات مباشرة للملك المصري (انظر **الاسلام واصول الحكم** ، ص ٢٦ — ٢٧) .

(١٢) عـــارض عبد العزيز فهمي وزير العدل تصرف مجلس علماء الازهر باعتباره منافيا للدستور ولان المجلس لا يملك حق فرض العقوبات (انظر **عبدالعزيز فهمي ، هذه حياتي** (القاهرة ، ١٩٦٣) ، ص ١٥٣ — ١٥٨ .)

(١٣) للاطلاع على عرض موجز لسيرة عبد الرازق انظر فتحي رضـوان « علي عبد الرازق والاســـلام واصول الحكم » المجلة (ينـــاير ، ١٩٦٦) ، ص ٣ — ١١ .

(١٤) وضعت ترجمة فرنسية بقلم برشر في مجلة **الدراسـات الاسـلامية** ، المجلد السابع (١٩٣٣) ، ص ٣٥٣ — ٣٩١ ، والمجلد الثامن (١٩٣٤) ، ص

١٦٣ — ٢٢٢ . واعدت ترجمة انكليزية بقلم كرستوفر روس في معهد الدراسات الدولية العالية بجامعة جون هوبكنز كرسالة دكتوراه . انظر شارلز ادامس **الاسلام والتحديث في مصر** (لندن ، ١٩٣٣) ، ص ٢٦١ — ٢٦٨ ، انظر البرت حوراني **الفكر العربي في العصر اللبرالي** (لندن ، ١٩٦٢) ، ص ١٨٤ — ١٨٨ ، انظر محمد حسين ، **الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر** (القاهرة ، ١٩٥٦) ، الجزء الثاني ، ص ٧٤ — ٨٥ .

(١٥) عبد الرازق ، **الاسلام واصول الحكم** ، ص ٣٦ .

(١٦) محمد حسين هيكل ، **جان جاك روسو** (القاهرة ، ١٩٢١ — ١٩٢٣) اعيدت طباعته ، بما في ذلك المجلد الثالث غير المنشور في مجلد واحد ، (القاهرة ، ١٩٦٥) .

(١٧) للاطلاع على حياة وفكر هيكل انظر كتابه **مذكرات في السياسة المصرية** (القاهرة ، ١٩٥١ — ١٩٥٣) في جزئين . انظر احمد لطفي السيد (محرر) **محمد حسين هيكل** (القاهرة ، ١٩٥٩) .

(١٨) اشترك احمد لطفي السيد وحسين هيكل اشتراكا فعالا في الحياة السياسية منذ يفاعتهما ويمكن ان يعتبرا من « الساسة المثقفين » وخاصة هيكل . اما طه حسين فلم يكن سياسيا في اعماله فدخل الحياة السياسية متأخرا لكن تأثيره الفعلي كان في الاوساط الادبية . سابحث دور هيكل ولطفي السيد في كتاب **عرب معاصرون** .

(١٩) طه حسين ، **ذكرى ابي العلاء المعري** (القاهرة ، ١٩١٥) .

(٢٠) طه حسين ، **دراسة تحليلية نقدية لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية** (باريس ، ١٩١٧) . وقد ترجمها من الفرنسية الى العربية محمد عبدالله عنان .

(٢١) طه حسين ، **مذكرات** (بيروت ، ١٩٦٧) ، ص ١٧٩ . تلقي هذه المذكرات مزيدا من الضوء على مدى التأثير العميق الذي تركته زوجته الفرنسية على اعماله الاولى أثناء دراسته في باريس .

(٢٢) للاطلاع على حياة الرافعي انظر محمد سعيد العريان ، **حياة الرافعي** (القاهرة ، طبعة ثانية ، ١٩٤٧) .

(٢٣) مقالة الرافعي ، وتعليق طه حسين ، ورد الرافعي موجودة كلها في كتاب طه حسين ، **حديث الاربعاء** (القاهرة ، طبعة جديدة ، ١٩٦٢) ، الجزء الثالث ، ص ٥ — ٩ .

(٢٤) انظر **السياسة** ، القاهرة ، ٤ تموز ، ١٩٢٣ (واردة في المصدر نفسه ، ص ١٠) .

(٢٥) **المصدر نفسه** ، ص ١٠ — ١٣ ، ٢٢ — ٣٦ .

(٢٦) وصف طه حسين في كتاباته عن الشعراء الفباسيين الاوائل جانبين من حياتهم : جانب خارجي يبدو انه منسجم مع الدين وجانب اخر داخلي مارسوا فيه حياة اللهو التي تتنافى مع مبادىء الاخلاق والدين . واضاف ان حياة هؤلاء الشعراء عكست روح العصر الذي كان يمر في مرحلة انتقال من الحياة العربية المتزمتة الى الحياة المعاصرة المتحضرة . وقد انعكست هذه الطريقة في الحياة الارستقراطية

في الاوساط الادبية والدينية . وقد تحدى النقاد هذه الاراء على اساس ان طه حسين لم يعط صورة دقيقة لذلك العصر واعتمد على مصادر دون اخرى . رد حسين على ذلك انه لم يقصد ان يسبغ على التاريخ الاسلامي حلة من القدسية وان نظرة واقعية الى التاريخ تشير الى ان المرحلة العباسية الاولى كانت النتاج الطبيعي للقوى الاجتماعية المعقدة في ذلك العصر . ثم اشار الى انه وصل الى هذه الاراء بتطبيق الاسلوب النقدي الحديث ، طه حسين ، **حديث الاربعاء** ، (القاهرة ، طبعة جديدة ، ١٩٦٤) ، الجزء الاول ص ١١ — ١٢ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٥٨ — ٦٢ ، ٦٣ — ٧٠ .

(٢٧) طه حسين ، **في الشعر الجاهلي** (القاهرة ، ١٩٢٦) . وبعد ان سحب من الاسواق بسبب النقد العام الذي تعرض له ، راجعه طه حسين واعاد طباعته كدراسة للادب الجاهلي . انظر طه حسين ، **في الادب الجاهلي** (القاهرة ، طبعة ثالثة ، ١٩٣٣) ص ٦٣ .

(٢٨) طه حسين ، **في الشعر الجاهلي** ، ص ٧ ، و **في الادب الجاهلي** ، ص ٦٣ .

(٢٩) طه حسين ، **في الشعر الجاهلي** ، ص ٤٢ ، وما بعدها ، و **في الادب الجاهلي** ، ص ١١٣ وما بعدها .

(٣٠) طه حسين ، **في الشعر الجاهلي** ، ص ١١ — ١٢ ، و **في الادب الجاهلي** ، ص ٦٦ .

(٣١) محمد فريد وجدي ، **نقد كتاب الشعر الجاهلي** (القاهرة ، ١٩٢٥) ، محمد الخضر حسين ، **نقد كتاب في الشعر الجاهلي** (القاهرة ، ١٩٢٦) ، محمد احمد الغمراوي ، **النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي** (القاهرة ، ١٩٢٧) .

(٣٢) انظر محمد سعيد العريان ، **حياة الرافعي** ، ص ١٥٨ — ١٥٩ .

(٣٣) مصطفى صادق الرافعي ، **تحت راية القرآن : المعركة بين القديم والجديد** (القاهرة ، ١٩٢٦) .

(٣٤) طه حسين ، **مستقبل الثقافة في مصر** (القاهرة ، ١٩٣٨) جزءان . وقد لخصهما سيدني جلازر في كتاب **مستقبل الثقافة في مصر** (واشنطن ، ١٩٥٤).

(٣٥) للاطلاع على هجوم على هذا الكتاب انظر محمد حسين ، **الاتجاهات الوطنية** ، الجزء الثاني ، ص ٢١٣ — ٢٢٦ ومحمد البهي ، **الفكر الاسلامي الحديث** ، (القاهرة ، طبعة ثانية ، ١٩٦٠) ، ص ١٧٣ — ١٨٤ .

(٣٦) لمعرفة شيء عن حياته وفكره انظر بير كاشيا ، **طه حسين** (لندن ، ١٩٥٦) ، والبرت حوراني ، **الفكر العربي** ، الفصل ١٢ . وانظر ايضا سامي الكيالي ، **مع طه حسين** (القاهرة ، ١٩٥١ — ١٩٦٨) ، مجلدان ، **طه حسين** تحرير الابياري وآخرين (القاهرة بدون تاريخ) .

(٣٧) اسس صروف **المقتطف** بالتعاون مع فارس نمر . وبعد ان استقرا في مصر أصبح نمر محررا للمقطم وصروف محررا للمقتطف الشهرية . للاطلاع على حياة صروف ، انظر فيليب الطرزي ، **تاريخ الصحافة العربية** (بيروت ، ١٩١٣) ، الجزء الاول ، ص ١٢٤ — ١٢٩ .

(٣٨) انظر صفحة ١٠٣ وما بعدها من هذا الكتاب . وللاطلاع على آراء شميل في العلوم والفلسفة انظر حوراني **الفكر العربي** ، ص ٢٤٥ — ٢٥٣ .

(٣٩) اسماعيل مظهر ، « اسلوب الفكر العلمي » في **المقتطف** ، المجلد ٦٨ (١٩٢٦) ، ص ١٣٧ — ١٤٥ . اعيدت طباعتها في **تاريخ الفكر العربي** للمؤلف نفسه (القاهرة ، ١٩٢٨) ، ص ٩١ — ١٠٢ .

(٤٠) حركت هذه المقالة العديد من النقاد الذين وبخوا مظهر لعدم احترامه الفكر العربي . كان منهم مصطفى الشهابي الذي قال ان العرب ليسوا وحدهم الذين مروا في مرحلة الفكر الغيبي (انظر مظهر ، **تاريخ الفكر العربي** ، ص ١٠٣ — ١٢٠) .

(٤١) اسماعيل مظهر ، **العصور** ، المجلد الاول (١٩٢٧) ، ١ — ١٦ ، مظهر **رسالة الفكر الحر** ، المجلد الاول ، ص ٧ ، ومظهر **رسالة الفكر الحر** ، المجلد الثاني ، ص ١٣ — ٢٦ .

(٤٢) انظر على سبيل المثال ، حسين محمود « التجارب الدينية » و « المؤمنون » في **العصور** ، المجلد الرابع (١٩٢٩) ، ص ٢٦٠ — ٢٦٥ ، ٤٣٢ — ٤٣٦ ، وعمر عناية عن اليزيدية (**المصدر نفسه** ، ص ٢٤٦ — ٢٤٩) .

(٤٣) مظهر ، **العصور** ، المجلد الثاني (١٩٢٨) ، ص ٩١٣ — ٩٢٤ .

(٤٤) انظر **العصور** ، المجلد الثاني (١٩٢٨) ، ص ١١١٣ — ١١١٤ .

(٤٥) اعيدت طباعة هذه الدراسات القصيرة في كتاب منفصل انظر اسماعيل مظهر ، **في النقد الادبي** (بيروت ، ١٩٦٥) .

(٤٦) **المصدر نفسه** ، ص ٦٩ — ٧٣ .

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ — ١١١ . وانظر ايضا مقالة مظهر دفاعا عن الفكر الحر بمناسبة النقاش الذي دار بين رشيد رضا ومحمود عزمي في ١٩٣٠ (**العصور** ، المجلد السادس (١٩٣٠) ، ص ٣٦٠ — ٣٦٥) .

(٤٨) المصدر نفسه ، ص ٥١ . انظر سعيد العريان ، **حياة الرافعي** ، ص ١٨٣ — ١٨٨ ، ١٨٩ — ١٩٦ .

(٤٩) انظر مقدمة مظهر في **على السفود** (القاهرة ، ١٩٣٠) ، والعريان ، **حياة الرافعي** ، ص ١٨٣ — ٢٠٧ . نشر هذا النقد لاول مرة في **العصور** ، المجلد الخامس (١٩٢٩) ، ص ١٨ — ٢٦ و ١٧٧ — ١٨٧ و ٣٥٣ — ٣٦٢ و ٥٠٦ — ٥٢٠ و ٥٦٧ — ٦٠٩ .

(٥٠) اعترف كاتب سيرة الرافعي بالحافز الشخصي وراء كتابة « على السفود » رغم ان الرافعي قال ان نقد العقاد لكتابه **اعجاز القرآن** ، دفعه لنقد العقاد لانه تضمن هجوما على الدين . يبدو غريبا ان ينشر دفاع عن الدين في **مجلة لا ادرية** (انظر العريان ، **حياة الرافعي** ، ص ١٩٠ — ١٩١) .

(٥١) مظهر ، **في النقد الادبي** ، ص ٧ — ٣١ .

(٥٢) للاطلاع على نقد لكتاب **العقل والايمان** (لندن ، ١٩١٠) للسير اوليفر لودج . انظر عرض مظهر للكتاب في **في النقد الادبي** ص ١٤٣ — ١٤٧ ، وعرض

مظهر لكتاب « قصة الفلسفة » تأليف ويل ديورانت (نيويورك ، ١٩٢٦) ، انظر **المصدر نفسه** ، ص ١٤٩ — ١٥٢ .

(٥٣) **المصدر نفسه** ، ص ٩٣ — ٩٥ .

(٥٤) انظر احتجاج راهب مسيحي (**العصور** ، المجلد الرابع (١٩٢٩) ، ص ٥٤٤ — ٥٤٥)، ورد مظهر (**المصدر نفسه** ، ص ٦٥٧ — ٦٦٤) ، ونقد حبيب الزحلاوي الكاتب اللبناني (**العصور** ، المجلد الخامس (١٩٢٩) ، ص ٦١٠ — ٦١٤) ، ورد مظهر (**المصدر نفسه** ، ص ٦١٤ — ٦١٧) ، وفي **النقد الادبي** ، ص ٥١ — ٥٨ .

(٥٥) للاطلاع على نص مقترحات مظهر وبرنامجه انظر **العصور** ، المجلد الخامس (١٩٢٩) ، ص ٤٨٢ — ٤٩١ ، ٤٩١ — ٤٩٤ ، ٤٩٥ — ٥٠٤ .

(٥٦) الدهور جمع دهر وتعني العصور .

(٥٧) للاطلاع على حياة الزهاوي ، انظر رفائيل بطي ، **الادب العصري في العراق العربي** (القاهرة ، ١٩٢٣) ناصر الحاني ، **محاضرات عن جميل الزهاوي** (القاهرة ، ١٩٥٤) ماهر حسن فهمي ، **الزهاوي** (القاهرة ، بدون تاريخ) .

(٥٨) للحصول على دراسة عن فكر الزهاوي انظر مقالة ج. وايدمر « الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي : في **عالم الاسلام** » ، المجلد ١٧ ، العدد ١٢ ، ١٩٣٥ (بالالمانية) . وجميل سعيد في **الزهاوي وثورته في الجحيم** (القاهرة ، ١٩٦٨) .

(٥٩) عبد الله القصيمي ، **هذه الاغلال** (القاهرة ، ١٩٤٦) .

(٦٠) هذه المؤلفات هي : **العالم ليس عقلا ، وهذا الكون : ما ضميره ؟** وغيرها .

(٦١) انظر علي الوردي ، **وعاظ السلاطين** (بغداد ، ١٩٥٤) ، **ومهزلة العقل البشري** (بغداد ، ١٩٥٥) ، و **دراسة في طبائع المجتمع العراقي** (بغداد ، ١٩٦٥) ، وغيرها .

(٦٢) « ظهور الخلافة وتطورها الى عصبة أمم شرقية » عبد الرزاق السنهوري ، (باريس ، ١٩٢٦) بالفرنسية .

(٦٣) انظر السنهوري ، « مذكرة الى رئيس لجنة القانون المدني » في **مجلة القضاء** ، المجلد الثاني (١٩٣٦) ، ص ٢٢١ وما بعدها .

(٦٤) انظر س.س. اونار ، « المجلة » في كتاب **القانون في الشرق الاوسط** ، تحرير مجيد خدوري و هـ. ج. ليبزني (واشنطن ، ١٩٥٥) ، الفصل ١٢ .

(٦٥) للاطلاع على حياة قدري باشا انظر توفيق اسكاروس ، « **محمد قدري باشا** » ، **المقتطف** ، المجلد ٤٨ (١٩١٦) ، ص ٢٥٣ — ٢٦٣ ، ومحمد حسين هيكل ، **تراجم مصرية وغربية** (القاهرة ، ١٩٢٩) ، ص ١٠٩ — ١١٨ .

(٦٦) اقترح السنهوري في اخريات ايامه اسلوبا محافظا نوعا ما لصياغة قانون مدني عربي يتكون من الشرع الاسلامي بمذاهبه المختلفة المندثرة والحية ، على ان يتكيف مع الحياة العربية المعاصرة ويستفيد من التجربة الغربية في صياغة

القوانين . انظر السنهوري « القانون المدني العربي » ، في **مجلة القضاء** (١٩٦٢) ص ٧ — ٣٣ .

(٦٧) للحصول على تاريخ موجز للازهر وتقدمه . انظر بايرد دودج ، **الازهر** (واشنطن ، ١٩٦١) ، وعبد الحميد يونس وعثمان توفيق ، **الازهر** (القاهرة ، ١٩٤٦) ، ومحمد خفاجي ، **الازهر في الف عام** (القاهرة ، ١٩٥٤) .

(٦٨) يمكن ان تجد بعض تفسيرات الشيخ شلتوت الخاصة للاسلام في كتابه **تفسير القرآن الكريم** (القاهرة ، ١٩٦٠) و **الاسلام ، عقائد وشريعة** (القاهرة ، بدون تاريخ) ، وغيرهما .

(٦٩) انظر محمود كامل الفقي ، **الازهر واثره في النهضة الادبية الحديثة** (القاهرة ، ١٩٥٦) ثلاثة اجزاء . وعبد المتعال الصعيدي ، **تاريخ الاصلاح في الازهر** (القاهرة ، ١٩٤٣) .

(٧٠) للاطلاع على آراء علال الفاسي ، انظر روزنتال ، **الاسلام في الدول القومية المعاصرة** (كمبردج ، ١٩٦٥)، الفصل السابع ، وللاطلاع على آراء بن نبي انظر مالك بن نبي **صوت الاسلام** (باريس ، ١٩٥٤) بالفرنسية .

(٧١) للاطلاع على سيرته بقلم اخيه علي انظر علي عبد الرازق ، من **آثار مصطفى عبد الرازق** (القاهرة ، ١٩٥٧) ، ص ٥ — ٧٧ .

(٧٢) مصطفى عبد الرازق ، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية** (القاهرة ، ١٩٤٤) ، وكتاب **الدين والوحي والاسلام** (القاهرة ، ١٩٤٥) .

(٧٣) عبد الرازق ، **تمهيد** ، ص ١٠١ — ١٢٣ .

(٧٤) **المصدر نفسه** ، ص ١٣٦ وما بعدها .

(٧٥) انظر البرت حوراني **الفكر العربي** ، ص ١٦٣ .

(٧٦) عبد الرازق ، **الدين والوحي والاسلام** ، ص ٢١ و ٨٠ .

(٧٧) **المصدر نفسه** ، ص ١٠١ — ١٠٢ .

(٧٨) انظر علي عبد الرازق ، **من آثار مصطفى عبد الرازق** ، ص ٢٠ — ٢٢ ، و ٦٨ — ٧٠ .

(٧٩) **خالد محمد خالد** ، **من هنا نبدأ** (القاهرة ، ١٩٥٠) .

(٨٠) انظر ملاحظات خالد محمد خالد في اجتماعات اللجنة التحضيرية التي اعدت الميثاق الوطني في صفحة ١٧٩ — ١٨٠ من هذا الكتاب .

(٨١) انظر خالد ، **من هنا نبدأ** ، (القاهرة ، ١٩٥٠)

(٨٢) للاطلاع على خلفية الفكر الديني الاسلامي المعاصر انظر هـ. جيب ، **الاتجاهات المعاصرة في الاسلام** (شيكاغو ، ١٩٤٧) وكينث كراج ، **تأملات في الاسلام المعاصر** (ادنبره ، ١٩٦٥) .

◆

حواشي الفصل العاشر

(١) انظر الفصل الاول .

(٢) انظر الفصل السادس .

(٣) انظر كتابي « العراق الجمهوري » (لندن ، ١٩٦٩) ، ص ٣ — ٥ ، وص ١٧٣ وما بعدها .

(٤) انظر الصفحات ٢١٣ — ٢١٤ من هذا الكتاب .

(٥) انظر ص ١٣٨ من هذا الكتاب . الانكليزية) .

(٦) انظر كتابي « العراق الجمهوري » ، الفصل العاشر .

(٧) اسماعيل مظهر « التكافل الاشتراكي » (القاهرة ، ١٩٦١) .

(٨) ادمون رباط ، « الديمقراطية في البلاد العربية » ، و « الديمقراطية في العالم العربي » ، (بيروت ، ١٩٥٩)، الجزء الثالث ، ص ٤٨ .

(٩) لدراسة الافكار الديمقراطية الجديدة في العالم العربي انظر مالكولم كير « افكار عربية راديكالية في الديمقراطية » ، ا **اوراق سانت انطوني : شؤون الشرق الاوسط** (لندن : شاتو ووينـدوس ، ١٩٦٣) ص ٩ — ٤٠ .

(١٠) القرآن ، السورة ١٣ ، الآية ١١ ، والسورة الثانية ، الآية ١٣٧ ، وانظر الطبري ، **تفسير القرآن** ، تحرير شاكر (القاهرة ، ١٩٥٥) ، الجزء الثالث ، ص ١٤٢ .

(١١) للاطلاع على عرض للاراء العربية عن الوحدة انظر محاضر أجتماعات **مؤتمر** القاهرة عن الوحدة العربية سنة ١٩٦٣ بعنوان « محاضر جلسات محادثات الوحدة » (القاهرة ، ١٩٦٣) ، انظر ايضا الامير شكيب ارسلان « الوحدة العربية » (دمشق ، ١٩٣٧) ، وساطع الحصري ، اكرم زعيتر ، وكامل مروة « رسالة في الاتحاد » (بيروت ، ١٩٥٤) ، ومحمد عزة دروزة « الوحدة العربية » (بيروت ، ١٩٥٨) . وللاطلاع على دراسات نقدية ، انظر مالكولم كير « الحرب العربية الباردة » (لندن ، ١٩٦٨) ، ومقالتي « خطة وحدة الهلال الخصيب » ، المحرر ر. ن. فراي « الشرق الادنى والدول الكبرى » (كامبردج ، ماسس. ، ١٩٥١) ص ١٣٧ — ١٧٧ .

◆

حواشي الفصل الحادي عشر

(١) لدراسة النظرية الاسلامية في العلاقات الدولية ، انظر مقالتي « النظرية الاسلامية في العلاقات الدولية وعلاقتها بالحاضر » ، و « **الاسلام والعلاقات الدولية** » ، تحرير ج. هـ. بروكتور (نيويورك ، ١٩٦٥) ، ص ٢٤ — ٣٩ .

(٢) ميز دون جوان مانويل بين « الحرب الساخنة » التي تنتهي بمعاهدة سلام ، وبين « الحرب الباردة » التي « لا تنتهي بالسلام » . وقال دون جوان ان الحرب الباردة تميز زمنه (القرنان الثالث عشر والرابع عشر) الذي كان مسرحا لعداوات متصلة بين المسيحيين والمسلمين ، انظر كتابي « **الشرع الدولي الاسلامي** » (بلتمور ، ١٩٦٦) ، ص ٢٢ .

(٣) عبد الرحمن الجبرتي « **عجائب الاثار في التراجم والاخبار** » (القاهرة ، ١٣٢٢ / ١٩٠٤) ، الجزء الثالث ، ٢ — ٣ .

(٤) انظر « **المقتطف** » ، ٣٠ (١٩٠٥) ص ٩ — ١٩ ، ارمينيوس فامبري ، « اليابان والعالم المحمدي » ، مجلة **القرن التاسع عشر** ، المجلد ٥٧ (١٩٠٥) ، ٥٧٣ — ٥٧٦ .

(٥) الدول العربية التي ظلت مستقلة كانت هي الدول المتخلفة نسبيا في الجزيرة العربية .

(٦) رفضت هذه الاقتراحات من قبل العرب وبالتالي لم تقبل بها الحكومة البريطانية رسميا . انظر « **تقرير لجنة فلسطين الملكية** » (لندن ، ١٩٣٧) ، رقم (٥٤٧٩) وكذلك « **تقرير لجنة تقسيم فلسطين** » (لندن ، ١٩٣٨) ، رقم ٥٨٥٤ .

(٧) انظر **فلسطين : بيان عن الحالة السياسية** (لندن ، ١٩٣٩) ، رقم ٦٠١٩ (المسمى بالكتاب الابيض) .

(٨) لدراسة هذه الخطة والفشل في تنفيذها انظر كتابي « علاقات الجنرال نوري مع قوات المحور » ، **ميدل ايست جورنال** ، ١٦ ، (١٩٦٢) ، ص ٣٢٨ — ٣٣٦ .

(٩) انظر برنارد لويس « **الشرق الاوسط والغرب** » (بلومنغتون ، ١٩٦٤) ، ص ١٣٤ وما بعدها .

(١٠) انظر كتابي **الشرع الدولي الاسلامي** ، ص ٦٩ — ٧٠ .

(١١) انعكس هذا الموقف بوضوح في مقررات مؤتمر باندونغ في ١٩٥٥ . انظر ج. م. كاهين « **المؤتمر الافرو — اسيوي** » (اثياكا ، ١٩٥٦) ص ٧٦ — ٨٥ .

(١٢) انظر ف. ع. صايغ (تحرير) **ديناميكية الحياد في العالم العربي** (سان فرنسيسكو ، ١٩٦٤) .

(١٣) لدراسة اشتراك العراق في حلف بغداد وانسحابه منه انظر والديمار جولمان ، « **عراق نوري السعيد** » (بلتمور ، ١٩٦٤) ، ولدراسة تجربة الاردن مع بريطانيا انظر كتاب الجنرال جلوب ، **جندي بين العرب** ، (لندن ، ١٩٥٧)

(١٤) انظر **البعث** ، دمشق ، ٢١ يناير ١٩٤٨ في كتاب جورج طعمه : **سوريا والحياد** . وكتاب ف.ع. صايغ **ديناميكية الحياد في العالم العربي** (سان فرنسيسكو ، ١٩٦٤) ، ص ١٢٤ .

(١٥) انظر لمعرفة وجهات نظر العرب في الحياد كتاب صلاح الدين البيطار « **السياسة العربية** » (بيروت ، ١٩٦٠) وكلوفيس مقصود « **معنى الحياد الايجابي** » (بيروت ، ١٩٦٠) . ولدراسة الموقف المحايد للدول الجديدة انظر

ر. أ. سكلابينو « الحياد في آسيا » ، **مجلة العلوم السياسية الاميركية** ، ٤٨ (١٩٥٤) ، ٤٩ — ٦٢ .

(١٦) للبحث الموجز في حركة الوحدة الاسلامية في القرن التاسع عشر ومحاولات بعثها بعد الحرب العالمية الثانية انظر مقالتي عن « الجامعة الاسلامية في **الموسوعة البريطانية** » ، المجلد ١٧ (١٩٦١) ، ص ١٨٤ — ١٨٥ و « الوحدة الاسلامية في العالم المعاصر » ، ت. سويلر الصغير ، في « **الاسلام والعلاقات الدولية** » تحرير ج. هـ. بروكتور ، ص ١٩٤ — ٢١٩ .

(١٧) لدراسة مشاكل العرب في السياسة الخارجية انظر تشارلز د. **كريمنز** « العرب والعالم » (نيويورك ، ١٩٦٣) .

مؤسسة ج. فاخوري
للفنون الطباعية
مطبعة دار الفن - بيروت
هاتف : ٢٤٢١٣٧
ص. ب. : ٢٣٦٠